Título: Inventando el camino/Haciendo camino/
Los desafíos del zapatismo

Indice

Presentación

Capíulo I - Un accidente llamado Chiapas

1) Los primeros pasos
2) El retorno de Zapata
3) 1974: Un año que cambió la historia
4) Don Samuel en tierras mayas
5) De la opción por los pobres a la Iglesia indígena

Capítulo II - Historia de una rendición

1) Nace un nuevo movimiento
2) La comunidad como identidad
3) Comunidad y revolución
4) El crecimiento explosivo
5) Lucha democrática y campesina

Capítulo III - Un ejército dispuesto a desaparecer

1) Apelando a las tradiciones
2) La comunidad armada
3) El acopio de armas
4) Que callen las armas, que hable la sociedad
5) Leyes de guerra: humanitarismo armado
6) Formas diferentes de encarar lo militar
7) ¿Dos, tres, cuántas Chiapas?

Capítulo IV - La nueva cultura política

1) Revolución y poder
2) La cultura del pasamontañas
3) La teoría de la antesala
4) El EZLN no se manda solo
5) La sociedad civil, depositaria de la autonomía

Capítulo V - Cada mujer, como una ceiba

1) Si Adelita se fuera con otro
2) De la ley revolucionaria a la Convención de Mujeres

Capítulo VI - ¿Qué hacemos con los indios?

1) La conversión de Hugo Blanco
2) La experiencia guatemalteca
3) Una guerrilla dirigida por indios

4) Sendero Luminoso: la ilusión del poder

Capítulo VII - Dos escenarios, múltiples actores

1) Autoconstrucción de un nuevo sujeto
2) Crecimiento y confrontación
3) Del escenario local al nacional: la Consulta

Capítulo VIII - Un camino por inventar

1) Viejos problemas
2) Nuevas incertidumbres

Capítulo I

Un accidente llamado Chiapas

“En la rebelión, se ponen en juego muchos recursos que permanecían latentes en la cultura india”

Guillermo Bonfil

Comenzó hace mucho tiempo y en la montaña. Es una historia de dioses dormidos, de hombres de oro y hombres de madera. Se la contó en la selva un viejo indígena a un joven mestizo que había llegado de la ciudad, para quedarse. Compartiendo historias y silencios trabaron una densa amistad. Dice el cuento que cuando el mundo dormía los dioses convocaron una asamblea en la que acordaron hacer el mundo y hacer los hombres y mujeres. Hicieron a los primeros hombres de oro y quedaron contentos porque eran fuertes y brillantes. Pero pronto se dieron cuenta que los hombres de oro eran muy pesados, no se podían mover, ni caminar, ni trabajar.
Entonces decidieron hacer otros hombres, que fueron de madera. Aunque éstos ya podían caminar y trabajar, comprobaron que las gentes de oro obligaban a las de madera a que las cargaran y trabajaran para ellas. Para remediar la situación crearon los hombres de maíz, que resultaron los hombres y mujeres verdaderos, que hablaban la lengua verdadera.
Esta sencilla historia la escuchó el subcomandante Marcos del viejo Antonio, que vivía en una de las primeras comunidades que visitaron los escasos combatientes zapatistas de aquella primera época. “Me contó el viejo Antonio –dice Marcos en uno de sus primeros comunicados– que las gentes de oro eran los ricos, los de piel blanca, y que las gentes de madera eran los pobres, los de piel morena”. Unos y otros aguardaban la llegada de las gentes de maíz. Los de oro con temor y los de madera con esperanza. Cuando le preguntó de qué color era la piel de esos hombres, Antonio le enseñó varios tipos de maíz, de distintos colores. “Me dijo que eran de todas las pieles pero nadie sabía bien, porque las gentes de maíz, los hombres y mujeres verdaderos, no tenían rostro...”.
En la montaña, dice Marcos, lo único que no se puede perder es la esperanza. En Chiapas murieron en 1993 unas 15.000 personas de hambre y enfermedades curables. Tal vez por eso para miles de indígenas, luego de cinco siglos tanto o más crueles que el año que terminaba, la esperanza comenzó a llamarse guerra. Una guerra que quedó, para siempre, simbolizada en la llegada de los hombres sin rostro, los que hablan la palabra verdadera. Si los dioses seguían dormidos, a partir del 1 de enero de 1994, los hombres despertaron. Un despertar que fue anticipado por tres conmociones que, desde la década de los setenta, atravesaron el campo chiapaneco: la llegada desde las ciudades de activistas políticos y guerrilleros derrotados que organizaron pacientemente la lucha armada; el nuevo emerger de un poderoso movimiento campesino que recogió las banderas históricas de Emiliano Zapata y el trabajo pastoral de la Iglesia católica en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Todos estos esfuerzos confluyeron, sin proponérselo, en el fortalecimiento de las comunidades y la identidad indígenas.

1) Los primeros pasos

Que fueron muy similares a los primeros pasos de casi todos los movimientos guerrilleros latinoamericanos. Seis hombres, tres mestizos y tres indígenas, se internaron en la selva Lacandona un 17 de noviembre de 1983. Poco antes habían llegado a Chiapas doce miembros de la organización de Marcos: dos murieron, tres siguieron un tiempo en la montaña y el resto siguen, al parecer, militando en el zapatismo en zonas urbanas. Venían de experiencias guerrilleras fracasadas en los años setenta. Las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN) sufrieron una fuerte derrota, al desmantelar el ejército federal un campamento en el municipio de Ocosingo, el 20 de febrero de 1974. La organización guerrillera, que operaba en la ciudad de México y en los estados de Nuevo León y Chiapas, tenía un rancho para entrenamiento militar cerca de Ocosingo, que fue abandonado al llegar los uniformados. Este grupo, años más tarde, se reagrupó bajo el nombre de Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), al que pertenecían los seis primeros miembros de lo que más tarde sería el EZLN, haciendo pie en la misma zona donde una década atrás habían fracasado sus compañeros. Testimonios de los servicios secretos del ejército aseguran que el pequeño grupo fue vigilado hasta que se internó en la selva, momento en que los mandos decidieron abandonar el seguimiento, “por razones de seguridad”. Ingresaron a la selva por la cañada de Patihuitz, que desciende desde Ocosingo hacia la selva, en paralelo a la sierra Livingstone, probablemente en la zona del poblado La Sultana, hoy ocupado por el ejército mexicano. La zona había sufrido una gran depresión económica como consecuencia de la crisis de la ganadería y muchos campesinos pobres no pudieron saldar las deudas contraídas con los bancos, hundiéndose en una espiral de pobreza y marginación.

Diez años después, un numeroso ejército emergió de las sombras verdeoscuras de la selva. Durante una década habían construido en silencio uno de los mayores ejércitos populares que conoció el continente. Hasta los más atentos seguidores de la situación chiapaneca, quedaron perplejos el primero de enero de 1994. Aunque muchos sabían que “algo pasaba” nadie se explicaba cómo fueron capaces de forjar una fuerza disciplinada –que según los datos disponibles incluye entre diez y quince mil combatientes– sin haber sido detectados. A lo largo de estas páginas trataremos de desentrañar el misterio del silencio, que no lo es tanto si consideramos que en México existen dos sociedades paralelas, una cabalgando a lomos de la otra. Dos sociedades con códigos distintos y contrapuestos, con muy pocos lazos de comunicación y contacto. Adentrarnos en el misterio y bucear en el secreto, supone acercarnos a una de las claves del mundo indígena: la comunidad.

Los primeros pasos los cuentan Marcos, el comandante Tacho y los primeros combatientes que se fueron sumando a la columna inicial. Los comienzos fueron lentos, difíciles; los avances, casi imperceptibles. Hacia 1986, tres años después, el pequeño grupo creció hasta contar con doce miembros. En 1988 eran unos 80. Y en 1989 había ya 1.300 combatientes. Pero esa es otra historia. Nos quedamos por ahora en los primeros pasos.

“En la ciudad dejé un boleto de metro, un montón de libros, un lapicero roto, un cuaderno lleno de poesías –que quién sabe con quién se habrá quedado– y ya”, recuerda Marcos al evocar su decisión de irse a Chiapas (1). Apenas tuvo tiempo de agarrar doce libros, el día que un compañero le ordenó preparar la mochila. El Canto General de Pablo Neruda, poemas de Miguel Hernández y León Felipe, el Quijote, cosas de Cortázar, las Memorias de Francisco Villa. Y poco más. Sea cual sea la verdadera identidad de Marcos, se trata de un hombre que llegó muy joven a la montaña, después de haber completado sus estudios universitarios y haber pasado por lo menos un año en París. Domina fluidamente el inglés y el francés. Su currículum es, por tanto, similar al de muchos líderes guerrilleros del continente.

Entre 1983 y 1986 la columna inicial vivió años muy duros, de soledad, de adaptación al medio. Fue la llamada etapa guerrillera en que “había que sacarle a

la montaña la casa, la medicina, todo, ya que no había forma de andar metiendo comida, ni nada, y, por supuesto, en aquel entonces no había apoyo de los pueblos", recuerda Marcos. Aprendieron a vivir de lo que cazaban, en ocasiones comían ratones y en las largas caminatas bebían orines; se turnaban a ver a quién le tocaba orinar para no deshidratarse. "Esta es la historia, la historia que no se cuenta y que ningún periodista pregunta", insiste Marcos, tal vez molesto por el asedio de la prensa. Los tres indígenas del grupo inicial le enseñaron los secretos de la montaña. Poco tiempo después, quedó como el único mestizo: uno de los compañeros no aguantó los rigores de la selva y se bajó a la ciudad. El otro se llamaba Marcos, un amigo muy querido, con el que mataba las horas libres conversando sobre historia de México, la guerrilla de Arturo Gámez –fundador de la Liga Comunista 23 de setiembre– y sobre la experiencia militar de Pancho Villa. Cuando aquel otro Marcos murió, el único mestizo que quedaba en el grupo, tomó su nombre (esta es una de las versiones existentes, informada por el propio Marcos a Radio UNAM, aunque en otras ocasioens brindó explicacioens distintas sobre el orígen de su nombre de guerra).

"Nosotros entramos aquí en un proceso de enseñanza–aprendizaje. Los compañeros me enseñaban lo que sabían de las montañas y yo a ellos lo que yo sabía. Si logras entrar en este ambiente ya estás adentro: la montaña es tu compañera, tu amiga o tu amante o como le quieras llamar, y empieza a jugar y a pelear a tu lado, empieza a mostrarte cosas que antes no te mostraba, empieza a ser más amable contigo y te acepta finalmente" (2). Finalmente, cuando en las caminatas Marcos pudo cargar tanto como cargan los indios, lo aceptaron para siempre.

Los años de aprendizaje fueron también de encuentros entre náufragos, de derrotados de luchas urbanas y rurales, que ponían en común las enseñanzas de aquellos fracasos. ¿Por qué Chiapas? La elección no fue resultado de un sesudo análisis sino producto de la casualidad. Los fundadores del EZLN aseguran que fue un encuentro accidental, que lo mismo podría haber sido Oaxaca, Guerrero o Veracruz, si quienes arrastraron al grupo inicial hubieran sido miembros de comunidades de aquellas regiones. Pero los contactos estaban en Chiapas. Los mestizos habían fracasado en sus proyectos guerrilleros y los indígenas eran masacrados en la lucha por la tierra. Unos fueron derrotados por el ejército y aislados por el Estado; los otros por las guardias blancas de los finqueros y las políticas de cooptación del partido de Estado, el PRI. "Tanto ellos como nosotros nos damos cuenta de que provenimos de dos fracasos –explica Marcos– y nos damos cuenta de la necesidad de construir juntos una nueva alternativa. El problema que teníamos nosotros, al momento de pensar en construir un ejército popular, era dónde hacerlo. Ellos nos dijeron: con nosotros" (3).

Una de las principales experiencias que el grupo inicial extrajo de las derrotas de la década de los setenta, consistió en la imperiosa necesidad de mantener el secreto y evitar a toda costa ser detectados por el enemigo. El comandante Tacho, en una larga entrevista que mantuvimos en la selva Lacandona, en junio de 1995, recordó aquellos lejanos tiempos, cuando el pequeño grupo se movía en el mayor silencio: "Los primeros pasos los dimos cuando llegó la palabra de liberación y fueron muy difíciles. No entendíamos bien la castilla, había problemas de comunicación por la gran cantidad de lenguas que se hablan en esta zona. Los pocos compañeros que llegaron a la montaña iniciaron un trabajo de comunicación entre las distintas lenguas de cada cañada, que era en realidad un trabajo profundamente político. Pero el principal problema era ser muy cuidadosos para que no nos descubrieran y se viniera todo abajo. En la selva teníamos el problema del trago, las borracheras, y vimos que no podíamos tener criterios de seguridad si seguiamos con el alcohol, por eso una de las primeras medidas fue suspenderlo. Durante mucho tiempo se trataba de poner a prueba a cada compañero para ver si iba a cumplir o no. Así empezamos a tener un pequeño núcleo, pero muy pequeño".

El comandante Tacho asegura que desde el principio descartaron la posibilidad de comenzar a operar como un pequeño grupo armado, golpeando y replegándose. Optaron por prepararse sin ser detectados, para comenzar las acciones cuando ya

tuvieran un fuerte apoyo social y un numeroso grupo de combatientes, aunque debieran esperar muchos años.
Hubo que superar, además de la diversidad étnica y lingüística, las enormes distancias que separan a las comunidades de la selva Lacandona. Montañas de hasta dos mil metros, profundas cañadas y laderas empinadas, se convirtieron en obstáculos adicionales que había que franquear para entrar en contacto con los primeros compañeros que reclutaron en cada comunidad. “La familia ha sido fundamental en nuestro trabajo”, explica Tacho. En efecto, la familia aseguraba el secreto y los prevenía de la delación: “Las bases zapatistas dependen de la famiia, de que todo el núcleo familiar colabore en alimentos y guarde el secreto”. La idea del grupo inicial consistía en preparase para entrar en combate en el momento en que las comunidades decidieran pasar a la acción: “Sabíamos que tarde o temprano el propio pueblo iba a decir ¡ahora!, y que entonces iba a volverse para ver quién podría conducir la lucha armada. Nos preparamos durante mucho tiempo para ese momento” (4). Hacia 1986, cuando ya llevaban tres años en la selva, el grupo inicial de seis solitarios había crecido hasta contar con una columna de doce combatientes, pero aún se encontraban en la etapa de la autodefensa, del crecimiento del grupo acompasado al ritmo del apoyo que iban recibiendo de la población. Sin duda en esta concepción de que “el avance organizativo fuera un fiel reflejo del apoyo político”, ya había un cierto distanciamiento del vanguardismo. Pero faltaba todavía el momento del gran salto adelante que vendría en los años posteriores a 1986, cuando el grupo inicial ya estaba consolidado e iba incorporando a los primeros miembros –todos indígenas– de las comunidades. Pero la fuerza naciente no fue el único protagonista en la selva Lacandona. Existen por lo menos otros dos: la diócesis de San Cristóbal encabezada por el obispo Samuel Ruiz y las organizaciones indígenas y campesinas de carácter reivindicativo.

2) El retorno de Zapata

El viejo Rolando, viejo ya antes de cumplir los cincuenta, llevaba la mirada cansada de quien ya no cree en nada. Doblado por el dolor de ver el hambre de los suyos –de contemplar la muerte de sus hijos, de partirse el espinazo trabajando en las tierras del ejido produciendo café, frijol y maíz, por los que le pagaban precios irrisorios–, tomó un buen día una decisión: compró una vaca con un crédito del banco. Dos años después debía dos vacas, por aquello de los intereses, una cuestión que nunca llegó a entender. Había pensado en pedir otro crédito para comprar una segunda vaca, a ver si le iba mejor. Pero la comunidad votó por la guerra y Rolando pensó: “Voy a ir a atacar Ocosingo y voy a pelear para buscar vivir con justicia, y para eso tengo que vender esta vaquita para conseguir un arma. Puede que me maten, pero ya no puedo seguir viviendo así” (5). Desde que decidieron la guerra, la muerte siguió siendo de los indígenas, del mismo modo que lo fue durante los últimos quinientos años. Pero a partir de ese momento, empezaron a decidir ellos cuándo y cómo iban a morir.
A principios de la década de los ochenta, cuando el EZLN estaba dando sus primeros pasos en la selva Lacandona, el movimiento campesino mexicano padecía la más importante derrota en cuatro décadas. Las luchas agrarias, que habían estado en el primer plano de la política nacional desde los primeros años del siglo, sufrieron un largo eclipse. La reforma agraria, y el propio agrarismo, se convirtieron en ley y gobierno hacia 1920. La institucionalización de las demandas del campesinado consiguió, con los años, esfumar al movimiento del mapa político mexicano. El campesinado perdió la iniciativa a manos de un Estado al que le resultó mucho más fácil repartir las haciendas del porfirismo entre los pobres del campo, que destruir los latifundios formados al amparo de la revolución.
Hacia 1958 se inició un nuevo ciclo de ascenso de las luchas campesinas. El número de los sin tierra creció sin cesar desde el reparto de tierras de Lázaro

Cárdenas en los años cuarenta, y la demanda zapatista de tierra y libertad cobró nueva actualidad, recomenzando un nuevo proceso de organización y radicalización del campesinado. Ya no existían los viejos terratenientes y el enemigo pasó a ser el partido de Estado, el PRI, que se había institucionalizado en 1929. Hacia 1962 surgió un movimiento armado en Chihuahua, que fue derrotado tres años después. En 1967 la radicalización del movimiento cívico, encabezado en el estado de Guerrero por Genaro Vázquez, desembocó en guerrilla. En el mismo estado surgió pocos años después el Partido de los Pobres, dirigido por Lucio Cabañas, con un brazo armado, la Brigada Campesina de Ajusticiamiento. Los movimientos guerrilleros dirigidos por Vázquez y Cabañas, fueron la parte más sobresaliente de la radicalización del campesinado, que cuajó en un proceso de organización político–militar. El Partido de los Pobres fue derrotado en 1974, luego de cuatro campañas militares y la movilización de 24 mil soldados. En ésa época, a comienzos de los setenta, se generalizó el combate campesino en todo el país.

De forma simultánea, a mediados de la década de los sesenta, comenzó a resquebrajarse el “milagro mexicano” por el agotamiento del sector agropecuario que venía sufriendo una fuerte descapitalización en beneficio de la acumulación industrial (6). La modernización de la agricultura –y del país en general– llevó a la ruina a la agricultura tradicional. Surgió un sector agrícola empresarial especulativo y depredador, controlado por las multinacionales y dependiente del mercado mundial, que arrinconó la agricultura familiar, obligada a sobreexplotar y agotar los suelos y producir cada día más a cambio de menores ingresos. El impetuoso desarrollo de la ganadería extensiva, a partir de 1960, estuvo apoyado en el control monopólico de la tierra que supuso la expulsión del campesinado pobre de sus ejidos y comunidades. Los campesinos ya no pudieron seguir produciendo con pérdidas, se refugiaron en una producción de autoconsumo y presionaron sobre la tierra.

Millones de campesinos pobres que esperaban dotación de tierras, cuyos expedientes estaban detenidos, extraviados o recibieron fallos negativos, empezaron a organizarse a lo largo y ancho del país. Hasta los peones acasillados –mano de obra servil de las haciendas– se incorporaron a la lucha.

3) 1974: Un año que cambió la historia

Los años setenta representan el comienzo de la insurgencia campesina en Chiapas. La situación económica y social del estado era –y es– alarmante. De los 111 municipios que componen la entidad, 5 presentan baja marginalidad, 12 media, 56 alta y 38 muy alta marginalidad. Mientras un millón de indígenas poseían 823 mil hectáreas –menos de una hectárea por persona–, una sola familia concentraba 121 mil hectáreas. En 1970, de cada 10 hectáreas 5 eran de terratenientes, 4 de pequeños propietarios y sólo una estaba en posesión de ejidatarios. En algunas regiones, para obtener una tonelada de maíz se necesita invertir hasta 300 jornales, cuando el promedio nacional es de 18 y el de Estados Unidos 0,14. En los municipios de Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas, las condiciones de vida son pésimas: el 90 por ciento de las familias cocinan con leña, el 65 por ciento no tiene agua y el 70 por ciento carece de luz. La mitad de las viviendas chiapanecas tienen piso de tierra, un tercio de la población padece “desnutrición severa” y las muertes por deficiencias nutricionales se incrementaron en la última década un ¡¡641 por ciento!!. En las comunidades indígenas la mortalidad infantil es muy elevada y no existen estadísticas oficiales confiables, ya que en algunos municipios se pudo constatar que sólo una de cada cien defunciones fueron incluidas en las estadísticas oficiales (7). Muchos peones acasillados reciben todavía su jornal con fichas de cartón y litros de aguardiente,

en tanto en las cárceles chiapanecas hay unos 2.500 presos; el 90 por ciento de ellos son indígenas.
“En 1974, la historia brotó incontenible en los mismos lugares en donde parecía haberse detenido en 1939”, escribe el historiador Antonio García de León. Por muy diversas razones, ese año se produjo en Chiapas un giro de tal magnitud que sólo es comparable con la insurrección zapatista de 1994. Para empezar, estallaron dos grandes rebeliones indígenas. En abril la comunidad tzotzil de Venustiano Carranza se levantó en armas. Era una zona de caciques ganaderos, encabezados por las familias Castellanos y Orantes. Se comportaban como señores feudales; por allí no había pasado ni la revolución mexicana ni la reforma agraria cardenista. El hacendado Carmen Orantes había despojado a muchas familias indígenas de las tierras de la comunidad, tenía fincas con peones acasillados y ejercía el derecho de pernada, desflorando a las niñas de sus peones. Asesinaban a todo aquel que se ponía al frente de la lucha de su comunidad. Así murieron todos los dirigentes de Venustiano Carranza. Cuando estalló la rebelión, fue incontenible y hasta las mujeres estaban armadas. La represión fue muy dura y media comunidad fue a parar a la cárcel.
En mayo más de mil indígenas de San Andrés Larrainzar salieron con machetes, armas de fuego, tambores y banderas; asaltaron fincas y mataron a siete hacendados. También asesinaron a los que se mantuvieron fieles a los patrones. Para algunos historiadores “se trató de una rebelión indígena de carácter arcaico” (8). La represión en este caso fue selectiva, pero obtuvo los mismos resultados: el descabezamiento de los dirigentes comunales.
Meses más tarde los comuneros de Venustiano Carranza que habían sido despojados de sus tierras durante el porfiriato, cansados de reclamar ante la justicia, ejecutaron por la vía de los hechos una resolución presidencial que se las restituía: ocuparon las fincas que les habían sido arrebatadas. En respuesta los finqueros asesinaron en una emboscada a uno de los comisarios de la comunidad.
A pesar del aumento de la represión y las derrotas, las invasiones de tierras aumentaron en todo Chiapas. Los finqueros contrataron pistoleros para ultimar a los dirigentes, los militares desalojaron, arrasaron y quemaron pueblos establecidos en tierras ocupadas y las guardias blancas asesinaron campesinos.
En medio de la marea represiva, un hecho vino a ofrecer a los indígenas un espacio de denuncia, comunicación y organización, con el que nunca habían soñado. En octubre se realizó el Congreso Indígena en San Cristóbal, para conmemorar los cuatrocientos cincuenta años del nacimiento del obispo defensor de los indios, Fray Bartolomé de Las Casas. Aunque el congreso fue iniciativa del gobierno estatal, la organización corrió por cuenta de varias organizaciones entre las que destacó la diócesis de San Cristóbal. Samuel Ruiz aceptó el encargo de organizar el congreso, pero puso como condición que los asistentes no fueran acarreados, que el proceso de organización durara seis meses y que los delegados fueran elegidos por las comunidades. En la etapa previa se prepararon 30 dirigentes indígenas que iban y venían de las comunidades. En la organización se movilizaron cientos de catequistas, diáconos y pastores protestantes que tenían buena relación con don Samuel. El Congreso se hizo con traducciones simultáneas en las cuatro lenguas indígenas y en español, algo nunca visto en Chiapas como recuerda García de León, que resultó el encargado de enseñarles a los indígenas a leer y escribir en sus lenguas maternas, además de capacitarlos para que pudieran realizaron ellos mismos las traducciones simultáneas (9).
El evento se desarrolló entre mayo y octubre de 1974 y rebasó a sus organizadores; se convirtió en un foro de denuncias y propició el surgimiento inmediato de movimientos reivindicativos de los principales grupos indígenas de la región: tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales. Muchos consideran que fue el catalizador del movimiento indígena y campesino que ya había empezado a manifestarse ese año. Pero más importante que el Congreso en sí, fue el trabajo preparatorio. Los mil 230 delegados resumieron la palabra de 250 mil indios de 327 comunidades, que tras cinco meses de discusiones elaboraron ponencias unitarias sobre cuatro aspectos fundamentales para la vida de sus aldeas, ejidos y comunidades: tierra, comercio, educación y salud. “El quinto tema, el de la política,

había sido censurado por los organizadores ladinos del encuentro, aun cuando, sin lugar a dudas, bañaba todos los colores a lo largo del Congreso" (10).
El día de la inauguración, 12 de octubre, un grupo de indígenas del cercano pueblo de San Juan Chamula, tomaron por asalto el palacio municipal para denunciar un fraude electoral en su comunidad, gobernada por caciques aliados del PRI. El gobernador rechazó la politización del Congreso, se retiró, lo declaró fuera de la ley y calificó la organización del mismo como subversiva.
De aquel encuentro fermental partió la idea de crear una organización independiente del Estado y de la propia Iglesia; las diferentes etnias decidieron formar organizaciones indígenas que lucharan por recuperar las tierras arrebatadas por los finqueros, crear cooperativas para eliminar la usura de intermediarios y comerciantes y destituir a las autoridades ejidales corruptas o impuestas por el Estado o los caciques.
Una ponencia tojolabal presentada en el Congreso Indígena resumía así la situación: "Vemos que nuestra palabra no tiene fuerza ante las autoridades. Cuando vamos a las oficinas no nos hacen caso, nos regañan, nos traen de un lado para otro. Pero no nos orientan para resolver nuestros problemas".
Poco tiempo después aquellos debates cuajaron en el surgimiento de diversas organizaciones campesinas de nuevo tipo que alentaron la lucha por la tierra. En 1976 los campesinos indígenas y mestizos fundaron la Alianza Campesina 10 de Abril, que arrebató 120 ejidos al control de la oficialista Confederación Nacional Campesina (CNC); en 1978 la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), que aglutinaba a 90 comunidades de varias regiones de Chiapas; en 1980 la Unión de Uniones Ejidales, que agrupaba a 158 comunidades y en 1982 la comunidad de Venustiano Carranza fundó la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ). "En suma, el Congreso se estalló en 100 organizaciones diferentes, fue una floración, como haber sembrado el campo con una semilla y ver que de repente surgen todo tipo de frutos" (11).
De esa forma la lucha campesina rompió el aislamiento y la dispersión, amplió las áreas en conflicto y consiguió superar el espontaneísmo y la improvisación de los primeros años (12). Hacia fines de la década de los setenta se produjo un viraje anticampesino del régimen priísta y la represión frenó el desarrollo del pujante movimiento rural. La principal organización independiente surgida en este período –la Alianza Campesina 10 de abril–, que reivindicaba por primera vez en Chiapas los postulados de Zapata de "tierra y libertad", fue socavada por la combinación de represión y división, promovida por la CNC. Esta central, representante de los intereses del poder en el campo, se convirtió en uno de los principales aliados de los finqueros en la represión del movimiento campesino. A lo largo de las últimas décadas dedicó sus esfuerzos a dividir a las organizaciones populares y comprar o cooptar dirigentes, completando así la represión ejercida desde los aparatos estatales.
La primera embestida del campesinado resultó derrotada a fines de los setenta y la mayoría de los dirigentes que participaron en el Congreso Indígena fueron asesinados a lo largo de la década. La represión fue tanto selectiva contra los dirigentes, como masiva contra las poblaciones en lucha. Un solo ejemplo vale como botón de muestra: en abril de 1978 el ejército desalojó la población de Nuevo Monte Líbano, en la selva de Ocosingo; incendió 150 chozas, asesinó a dos tzeltales y torturó a varios más. En la misma cañada en donde se cebó la represión, con decenas de desalojos sangrientos efectuados por la policía o las guardias blancas de los ganaderos, surgieron los primeros núcleos armados zapatistas.
Complementariamente, la expansión de la ganadería y la reciente explotación petrolífera en Chiapas se saldaron con el despojo de la economía agrícola de las comunidades indígenas que fueron expulsadas de sus tierras, culminando un largo proceso iniciado con la conquista. La clase dominante chiapaneca, que no fue tocada por la revolución ni afectada por la reforma agraria, se modernizó paulatinamente pero no modificó sus hábitos racistas y caciquiles, ni las relaciones laborales basadas en la servidumbre. Cuando la presión campesina por la tierra emergió luego de 1960, fue desviada impulsando una emigración masiva hacia la selva Lacandona, como forma de no alterar el desarrollo agropecuario y

proporcionar mano de obra barata a la industria maderera que expolió la selva. Una encuesta realizada en 1973 en el municipio de Ocosingo, el más grande de la selva, reveló la existencia de 300 mil hectáreas acaparadas por sólo 57 fincas pertenecientes a 36 familias de origen colonial o porfiriano, que gozaban de inafectabilidad ganadera (no podían ser expropiadas), donde trabajaban indios tzeltales contratados por el sistema de servidumbre ancestral (13).

La selva Lacandona, que resultó uno de los epicentros de la rebelión zapatista desde 1994, fue colonizada por cientos de miles de campesinos expulsados de sus tierras por los hacendados, por la presión demográfica o derrotados en las sucesivas luchas agrarias. El éxodo comenzó hacia los años treinta pero se incrementó en los sesenta, llegando los colonos a un medio hostil que los obligó a unirse reviviendo las ancestrales estructuras comunitarias. Donde hace sesenta años apenas vivían algunos centenares de lacandones, habitan hoy medio millón de tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales, que comparten los municipios de Las Margaritas y Ocosingo. Acosados por las guardias blancas de los ganaderos, grupos paramilitares y funcionarios públicos, los colonizadores de la selva revalorizaron su cultura indígena y la democracia comunitaria, para hacerse fuertes en medio de la discriminación étnica y la pobreza. Las comunidades que surgieron de ése éxodo forzado presentan algunas notables diferencias con las comunidades tradicionales de Los Altos. Crecidas en la adversidad e integradas mayoritariamente por jóvenes, se trata de organizaciones más flexibles, menos controladas por los caciques y más propensas a tomar las decisiones en asambleas. Perdieron algunas tradiciones –como la vestimenta– pero ganaron en conciencia y cohesión comunitaria –redujeron, por ejemplo, el consumo de alcohol que “envenena” las relaciones entre los campesinos– en un proceso de afianzamiento de la vida colectiva. Hubo que levantar comunidades y vida donde no las había (“Acá está mejor. Es duro, pero no hay patrón”, se escucha a menudo en los pueblos de la selva), trabajos que hicieron con la presencia y el acompañamiento de la Iglesia. La religión, inevitablemente sincrética, se convirtió en uno de los principales elementos de cohesión. El otro lo brindó el gobierno de Luis Echeverría, cuando en 1972 –en plena lucha por regularizar las nuevas tierras y por conseguir servicios inexistentes– promulgó un decreto otorgando la propiedad de 600 mil hectáreas a 66 familias lacandonas, desconociendo los derechos sobre la tierra de 26 comunidades indígenas, que debían reagruparse en tres centros de población. El capricho gubernamental, urdido para beneficar a las compañías madereras que se dedicaron a la explotación de la caoba y el cedro, dio un fuerte impulso a la formación de organizaciones democráticas de resistencia y grupos de autogestión campesina. Cuatro mil familias campesinas, que se negaron a dejar sus tierras, se vieron bajo la amenaza de desalojo. Lo que se había planificado para aliviar la presión sobre la tierra, terminó convirtiendo a la selva Lacandona en un polvorín.

Las secuelas de la modernización también alimentaron la rebelión. La construcción de represas hidroeléctricas provocó la inundación de cien mil hectáreas agrícolas; la explotación petrolera inciada en 1982 y la modernización de la agricultura y la ganadería, destruyeron las relaciones económicas basadas en la servidumbre, desarticularon los centros tradicionales de poder y abrieron la caja de pandora de la emigración forzada y la marginación. Fue un proceso de modernización excluyente, que en pocos años elevó el número de solicitantes de tierras hasta la increíble cifra de setenta mil, sólo en el estado de Chiapas. El desplazamiento de miles de campesinos disgregados de sus antiguas y ancestrales formas de producción, sin integrarlos a otras nuevas, homogeneizó las formas de vida de los pobres del campo, los indígenas, que se vieron forzados a presionar sobre la tierra para intentar, por lo menos, sobrevivir. Pero el monopolio de las instancias de poder local por parte de los ganaderos, y la violencia estatal y privada contra los invasores de tierras o quienes se negaban a abandonar la selva, abonaron la radicalización de las comunidades. Cuando se cerraron los caminos legales se volcaron, lentamente al principio y vertiginosamente después, hacia las filas de la nueva insurgencia.

4) Don Samuel en tierra mayas

La llegada de Samuel Ruiz a San Cristóbal de Las Casas fue otro de los factores que transformaron la historia reciente del estado. La región estaba sometida al omnímodo poder de los finqueros y las autoridades locales del PRI, que recibían el inestimable apoyo de la Iglesia, en tanto los campesinos e indígenas no encontraban vías para superar la dependencia y la esclavitud. Su cultura y su forma de vida eran menospreciadas por los patrones y las autoridades, pero también escasamente valoradas por ellos mismos.

Don Samuel llegó a la diócesis como un obispo conservador y preconciliar, consagrado apenas un año después del triunfo de la Revolución Cubana. En un documento dirigido a los fieles de la diócesis, en octubre de 1961, podía leerse: "Detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el comunismo se ha ido infiltrando al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y la calumnia" (14). Samuel Ruiz formaba parte de una élite intelectual y se había formado en el seno de una iglesia extremadamente conservadora.

En sus primeros pasos por las comunidades, pretendía "enseñar castilla al indígena; ponerle zapatos y mejorar su dieta" (15). En todo caso la participación en el Concilio Vaticano II modificó algunas concepciones muy arraigadas en el joven obispo y fue el inicio de su evolución.

Samuel Ruiz encontró en Chiapas una realidad que ni siquiera sospechaba: pobreza, miseria y explotación por un lado; pero junto a ella, una riqueza y diversidad cultural que lo atraían poderosamente, tanto más, cuando pudo comprobar que los más pobres, los que ni siquiera hablaban la castilla, eran los más devotos cristianos. Pronto comprendió que la práctica pastoral estaría estrechamente vinculada a aquellas gentes. Una de las personas que mejor conocen la trayectoria de Samuel Ruiz, Javier Vargas, respondió así a la pregunta del periodista Carlos Fazio:

– ¿Quiénes lo convierten?

– Lo convierten los indios. No lo convierte el Vaticano. Lo convirtió el proceso catequístico de la palabra de Dios. La clave, entonces, es la conversión. Y que él haya comprendido que a quien se debe convertir es al pobre, a las raíces, a la cultura, al pueblo. Eso es lo que mueve dentro de sí al espíritu hacia la liberación, hacia la justicia, hacia la paz.

Durante años el obispo y su equipo se dedicaron a conocer la diócesis; recorrieron todas las parroquias, cientos de comunidades, a caballo, en coche o a pie. Poco a poco fueron aprendiendo las diferentes lenguas indígenas. La ruptura de la diócesis de San Cristóbal consistió en el abandono del paternalismo y el asistencialismo para partir de la gente misma, de los indígenas, de sus valores, de su cultura. Se trató de una ruptura con cinco siglos de evangelización, que habían consistido en destruir esas mismas culturas que ahora aparecían como la clave de la salvación. Fue un proceso lento, plagado de fracasos por la inicial incomprensión que tenían de las culturas indígenas; y doloroso también, porque fueron muriendo antiguas certezas, para dar paso a nuevas formas de relacionamiento con los campesinos pobres.

Más allá del enfrentamiento de la diócesis de Chiapas con el gobierno mexicano, con el gobierno estatal y con la propia jerarquía episcopal, interesa ver su relación con las luchas campesinas y con el crecimiento de la conciencia política y la organización de las comunidades indígenas. Que consistió en algo muy sencillo: estar junto a los pobres y acompañarlos en sus luchas. Ni dirigirlos ni permanecer ajenos. De alguna manera la diócesis jugó un importante papel en el proceso que desembocó en la insurrección zapatista. No en el sentido de propiciar la opción armada, como afirman el gobierno y los ganaderos. Samuel Ruiz no sólo discrepa con la violencia sino que la combatió, desde que intuyó que algo se estaba preparando en la selva. En una visita realizada a Guadalupe Tepeyac en 1993, se produjo el siguiente diálogo entre un catequista y Samuel Ruiz: "Obispo, lo que

pasa es que hay algunos de aquí que ya no están trabajando en la congregación... Hay algunos que ya no quieren seguir trabajando en la comunidad, y se andan organizando en unos trabajos voluntarios que son en las noches y se van al monte a juntarse". La respuesta del obispo fue contundente: "Cada uno de ustedes tiene el legítimo derecho a definir la mejor manera de trabajar por el futuro de su comunidad, pero si alguno cree que el mejor camino es organizarse para la violencia, que lo siga en conciencia, y que sepa que a partir de ese momento deja de pertenecer a la organización de la Iglesia" (16).

Esas palabras fueron repetidas por Samuel Ruiz en decenas de comunidades a lo largo de dos años, en los que tuvo la certeza de que algo pasaba. Pero en ningún momento –confesaría tiempo después– llegó a sospechar la extensión del movimiento. Posteriormente, los sacerdotes y miembros de la diócesis reconocerían que su labor pastoral, sustentada a nivel teológico en el evangelio de San Marcos, consistió en concientizar a los indígenas, pero deslindan toda responsabilidad con el llamado a la lucha armada. Contribuyeron, sí, a la revalorización de las costumbres y la cultura indígenas; difundieron ampliamente los ideales de igualdad, justicia, solidaridad y fraternidad; defendieron abiertamente la unidad de las comunidades, colaboraron en el fortalecimiento de sus estructuras, así como incentivaron la formación de cooperativas para evitar la explotación a que los intermediarios someten a los indios. Muchos párrocos contribuyeron incluso con su prédica a fomentar las invasiones y recuperación de tierras, pero de ahí a pensar que existe una connivencia con la lucha armada, media un abismo. Todo el trabajo de la diócesis se mantuvo en el terreno de la legalidad.

El principal medio de que se valió la diócesis para impulsar su trabajo pastoral fue la formación de catequistas, que desde la llegada de Samuel Ruiz a Chiapas se incrementó de forma notable. Ya en1961, con el apoyo del delegado apostólico monseñor Luigi Raymondi, se crearon las primeras escuelas catequísticas. Entre 1962 y 1968, se generó un proceso interior en la diócesis de crecimiento del movimiento de catequistas. Durante los primeros años consiguieron formar un núcleo de 600. Treinta años después, el movimiento cuenta con 8.600 catequistas, unos 400 prediáconos y más de tres mil ermitas en 2.600 comunidades, que representan la base de la vida de la Iglesia en la diócesis de San Cristóbal (17).

Un movimiento de tal amplitud, en las condiciones sociales de Chiapas, es necesariamente un movimiento étnico y reivindicativo y, por tanto, está llamado a chocar con los intereses de los poderosos de la región. Pero para conseguir tal grado de amplitud -y este es el aspecto fundamental- los catequistas han debido asumir y representar los intereses de las mayorías indígenas chiapanecas: integrar la cultura y las lenguas de las principales etnias de la región, respetar y contribuir al desarrollo y crecimiento de la comunidad, verdadera clave de las culturas nativas. Durante una misa celebrada en setiembre de1992 en la selva, en el pueblo de La Arena, un periodista recogió el siguiente razonamiento de Samuel Ruiz sobre las lenguas indígenas: "Unidad en la diversidad; diferentes dudas, diferentes culturas, diferentes partidos, unidad en Dios. Para el pueblo maya, la unidad se va a dar en su cultura, en la riqueza de sus lenguas" (18).

En cuanto a los contenidos, los intereses de los pobres de Chiapas se resumen en la lucha por la tierra y la libertad, las lejanas banderas de Zapata que la Iglesia asumió acompañando –no dirigiendo, ni mucho menos imponiendo– las luchas, inquietudes y desvelos de los comuneros. En suma, ese es el sentido de la conversión a la que alude el propio Samuel Ruiz: vivir, sentir, padecer y gozar junto a los pobres, ser parte de su carne y su sangre, caminar juntos, codo a codo, preservando las culturas ancestrales y revalorizando la tradición. Recuperar su identidad fue, para los pueblos indígenas, un doble proceso de autoafirmación e identificación del explotador como causante de sus sufrimientos.

Cuando el 18 de septiembre de 1991 la Policía Judicial detuvo al padre Joel Padrón, párroco de Simojovel, se puso de manifiesto la indisoluble unidad entre Iglesia y pueblo en Chiapas. Padrón fue encerrado en el presidio de Cerro Hueco, cerca de Tuxtla Gutiérrez, acusado de ser el autor intelectual de las tomas de tierras en su municipio. Sus acusadores sostenían que cuando llegó el párroco a Simojovel "las invasiones se sucedieron en cadena" y que en sólo diez años "la

propiedad privada desapareció en los municipios de Huitiupán y Simojovel" (19). Hasta aquel momento los indígenas acataban la propuesta del obispo de evitar fricciones con las autoridades locales. Cuando el padre Joel cumplía un mes de prisión, 500 campesinos católicos de su parroquia iniciaron una marcha de 123 quilómetros hasta la capital del estado. Lo que nadie pudo prever, ni impedir, sucedió. Al paso de la marcha por los poblados, se fueron incorporando indios tzotziles, tzeltales, zoques, choles y tojolabales. Llegaron hasta la catedral de Tuxtla más de 18 mil peregrinos que permanecieron tres días en oración permanente. Finalmente, el gobierno estatal de Patrocinio González tuvo que ceder y poner en libertad al párroco, consagrando el triunfo de la movilización indígena.

La ofensiva de los ganaderos y las autoridades locales contra la diócesis de San Cristóbal, buscaba impedir que la acción pastoral favoreciera las invasiones de tierras, mediante apoyo legal y moral: "En realidad en la región del padre Joel hubo un acompañamiento vital, desde el ámbito de la fe, a algunos movimientos campesinos. No una asesoría. Simplemente ellos preguntaban, consultaban y había una iluminación que no era un 'no sé', 'no se metan', sino decir más o menos cómo percibía la Iglesia las cosas y compartir con ellos un cierto análisis de la situación" (20).

Sería bueno echar una mirada sobre la opinión que los propios indígenas tienen de la acción pastoral de la diócesis de don Samuel Ruiz, a quien con el tiempo comenzaron a llamar "Tatic" (padre en lengua autóctona). Una larga carta remitida por los representantes de las comunidades que formaron el Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI), en el municipio chiapaneco de Palenque, titulada "Apoyo a Samuel Ruiz", es uno de los más completos testimonios girados desde la cultura indígena, cuando arreciaba la campaña para remover al obispo, en octubre de 1993. "Desde el año de 1969 las comunidades no tenían ermitas, no se conocía a los sacerdotes en ninguna de las comunidades, no tenían sus catequistas, no se conocía la Santa Biblia (la palabra de Dios). La mayoría de las comunidades andaba en la oscuridad porque nadie predicaba la doctrina de Jesús. Todo esto era una vida triste, sin sacramento, hasta que nuestro querido obispo, doctor Samuel Ruiz García, nos visitó. Caminaba varios kilómetros atravesando cerros, lluvias, lodos y el bendito calor del sol. Pasaba largos caminos". Más adelante explican la formación de catequistas, ermitas y comunidades cristianas: "A través de muchos años de estudiar la palabra de Jesús, las comunidades eligen sus prediáconos y diáconos para administrar los sacramentos en la propia lengua de cada cristiano o comunidad. Las comunidades hasta ahora vivimos con nuestra cultura sana, nuestras fiestas patronales, nuestros ancianos, con nuestra música tradicional, convivimos juntos con nuestro obispo en las comunidades indígenas de varios municipios de la diócesis".

Cuando arreció la represión, relatan los miembros del CDLI, comenzaron a organizarse para defender sus derechos: "Una vez juntos y organizados comenzamos a formar un Frente Democrático para elegir nuestro gobierno municipal en 1988 (...) con el fin de acabar con los abusos, atropellos, torturas y asesinatos. Al ver que no se lograban nuestros propósitos nos comenzamos a manifestar en plantones y marchas". En los momentos más difíciles siempre estuvieron la diócesis y su obispo acompañándolos, soldando una relación que, años después, en plena guerra, no dejaría de consolidarse. Las comunidades no sólo se ganaron al obispo, penetraron e hicieron suya la Iglesia que antes sentían como ajena, sino que además llegaron a percibirla como un importante respaldo para sus luchas. Por eso, fueron los indígenas los más activos en la defensa de Samuel Ruiz. En la parte final del comunicado piden que no sea trasladado porque "él se ha dado cuenta que verdaderamente hemos sido objeto de violaciones a nuestros derechos y el señor obispo ha estado diciéndole al pueblo toda la verdad sin formar violencias, sino que únicamente nos agrupamos para buscar el respeto a la dignidad de los pueblos humildes y pobres. Más no conocemos".

5) De la opción por los pobres a la Iglesia indígena

Samuel Ruiz pertenece a la generación latinoamericana de “obispos profetas” que tantos dolores de cabeza ocasionaron al Vaticano y las oligarquías criollas. La sensibilidad de estos hombres los llevó a formularse preguntas, a cuestionar algunos principios básicos con los cuales había venido trabajando la Iglesia desde hacía cinco siglos y, finalmente, a abrazar la causa de los más pobres. Una vez que tomaron partido, encontraron que el desarrollo de la Teología de la Liberación podía ser un instrumento teológico para comprender mejor la realidad, justificar y dar forma teórica a la opción que habían realizado. Por el contrario, muchos analistas del proceso liberador de los cristianos en América Latina, sostienen que ha sido la Teología de la Liberación la que ha inspirado las luchas sociales, cuestión que no se verifica en algunos casos notables como los de Oscar Arnulfo Romero y Samuel Ruiz, como lo atestiguan sus propios testimonios (21).
En la etapa preparatoria del tercer viaje del papa Karol Wojtila a México, los creyentes de la diócesis de San Cristóbal realizaron varias reuniones del colectivo Pueblo Creyente. El grupo se había formado durante el proceso de lucha por la libertad del padre Joel Padrón y se convirtió en una asamblea permanente de cristianos elegidos en las comunidades. En mayo de 1993 se realizó una asamblea de Pueblo Creyente, de la que Samuel Ruiz extrajo las ideas básicas que poco después expondría al Papa en un documento titulado “En esta Hora de Gracia” (22). Los campesinos relataron minuciosamente la represión y la corrupción general de las autoridades. “La justicia está al servicio del dinero y de la ideología política dominante”, escribió don Samuel en aquella ocasión. Criticaba también el Tratado de Libre Comercio y el neoliberalsimo, concretado en el campo en la reforma del artículo 27 de la Constitución, que llevó a quitar trabas para que las tierras comunales se convirtieran en una mercancía, legalizando la compra–venta de las tierras ejidales y llevando a una desarticulación del sentido comunitario de la tierra. Registraba Samuel Ruiz un crecimiento de la conflictividad en Chiapas, advertía del posible agravamiento del conflicto e insistía en la necesidad de estar junto a los indios: “Si la Iglesia no se hace tzeltal con los indios tzeltales, ch'ol con los indios ch'oles, tojolabal con los tojolabales...no entiendo cómo se puede llamar Iglesia Católica”. Posteriormente describió las etapas de su evolución que lo llevaron “de la pastoral indigenista (en manos de agentes extraños a las comundiades indígenas), a una pastoral indígena (en manos de responsables de las propias comunidades), hasta la etapa del acompañamiento diocesano a las luchas indígenas por la recuperación de sus tierras” (23). Tal vez por esta evolución fue que el obispo Pedro Casaldáliga señaló que don Samuel pasará a la historia de la Iglesia, junto al ecuatoriano Leónidas Proaño, como uno de los dos obispos indigenistas del siglo.
El corolario de la evolución del obispo, de su equipo y del conjunto de catequistas, se resume en la construcción de una Iglesia indígena que se asienta en las comunidades, de las cuales extrae su fuerza y a quienes se subordina. Fue un largo proceso que tuvo dos jalones históricos y un resultado concreto. El Congreso Indígena de 1974 fue uno de los puntos de partida y el nacimiento de la asamblea Pueblo Creyente –casi veinte años después y al calor de la lucha por la liberación del padre Padrón–, otro mojón decisivo. Carlos Fazio lo resume así: “La creación de Pueblo Creyente, por la magnitud del acontemcimiento, tuvo para la diócesis un signficado similar al Congreso Indígena de 1974. Su nacimiento fue otro paso concreto, cualitativo, de Samuel Ruiz en la democratización de su diócesis”. La democracia comunitaria –así como la cultura indígena– permeó las estructuras de la diócesis en un largo proceso de treinta años.

En junio de 1995, un año y medio después de haberse iniciado la insurrección indígena y campesina encabezada por el EZLN, asistí a la consagración de once diáconos en la selva Lacandona. La ceremonia duró dos días y era la primera vez, desde que comenzó la guerra, que Samuel Ruiz visitaba la zona de conflicto, en la

comunidad zapatista de La Realidad. Fue sencillo comprobar que la Iglesia ha sido tomada por las comunidades. No sólo la organización del evento corrió por cuenta de los comuneros, sino que el estilo, las formas, la música y los cantos, estaban impregnados de la cultura de los tojolabales que habitan aquella cañada.
Los representantes de las comunidades, formados en filas delante del templete, trazaron balance del trabajo pastoral del último año, señalando los logros y deficiencias, todo lo positivo pero también lo negativo. Fue una especie de catarsis colectiva supervisada por el obispo y alimentada por continuos cantos, corridos y consignas por la paz, contra la guerra y a favor de la justicia. Cuando llegó el momento de la consagración de los diáconos, elegidos y probados por las comunidiades durante varios años en que se desempeñaron como prediáconos, Samuel Ruiz requirió de testimonios de los indígenas que los conocían para saber a quiénes estaba ordenando. Se trató de un ejercicio de crítica–autocrítica, colectiva y pública, que refleja la práctica cotidiana de las comunidades (24).
En aquella oportunidad el "Tatic" señaló con meridiana claridad que la comunidad es lo más importante, el eje sobre el que gira la construcción de la Iglesia indígena. "La capacidad de una persona de dar los sacramentos es apenas un servicio a la comunidad, subordinada a ella, como a ella están subordinados los catequistas que eligieron", dijo al consagrar a los diáconos. Durante la misa añadió: "Es importante, en estos momentos de gran sufrimiento, que emerja la Iglesia autóctona, la Iglesia de la comunidad con sus propias estructuras. La evangelización debe partir ahora desde las bases, de las comunidades indígenas". De esa manera Samuel Ruiz dejó en claro que el pobre es ahora sujeto de evangelización –no más objeto–, y que la comunidad es lo principal, no sólo para el campesino, sino también para su diócesis. La Iglesia indígena es la culminación del largo camino de reconocimiento de las estructuras ancestrales y básicas de la cultura indígena. Un proceso que, paralelamente, estaban recorriendo en la montaña los primeros destacamentos de lo que luego sería el EZLN.

NOTAS

1.- Entrevista con la Radio de la Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM), marzo de 1994.
2.- Ibid.
3.- Guido Camú y Dauno Tótoro, "EZLN: El ejército que salió de la selva", Planeta, México, 1994, pag. 38.
4.- Ibid, pag. 23.
5.- Entrevista Radio UNAM.
6.- Armando Bartra, "Los herederos de Zapata", ERA, México, 1965, pags. 94 y ss.
7.- Espacio Civil por la Paz (ESPAZ), "Chiapas en cifras", México DF, 1995.
8.- "La última campanada", entrevista a Antonio García de León, en CHIAPAZ, México, 1994.
9.-Sobre el Congreso Indígena véase Antonio García de León, "La vuelta del Katún", en Chiapas No.1, ERA, México, 1995.
10.-Ibid. pag. 129.
11.- "La útima campanada", entrevista.
12.- Juan González Esponda y Elizabeth Pólito Barrios, "Notas para comprender el orígen de la rebelión zapatista", en Chiapas No. 1.
13.- Antonio García de León, "Resistencia y utopía", ERA, México, 1985, pags. 225 y ss.
14.- Carlos Fazio, "Samuel Ruiz. El caminante", Espasa, México, 1994, pag. 62.
15.- Ibid, pags. 57 y ss.
16.- "EZLN: El ejército que salió de la selva", pag. 54.
17.- "Samuel Ruiz", pag. 78.
18.- Hermann Bellinghausen, "Piedras de fundación", revista Ojarasca No.14.
19.- "Samuel Ruiz", pag. 176.
20.- Testimonio de un catequista, recogido en "Samuel Ruiz", pag. 181.

21.- No obstante realizar un excelente análisis del papel de la Teología de la Liberación en las luchas sociales y el enriquecimiento de las ideas progresistas en América Latina, Michel Löwy señala que aquella es la que “inspira” los movimientos sociales en curso. “Modernidad y crítica de la modernidad en la teología de la liberación”, Viento Sur, No. 6, Madrid, 1992. La realidad parece indicar que existió una interrelación entre la opción por los pobres y la formulación de una nueva teología, habiendo sido el factor más dinámico el compromiso con las luchas sociales. Oscar Romero, por su parte, recuerda: “Fue la sangre de Rutilio Grande la que me abrió los ojos”, señalando con ello que fue la lucha de los pobres –en este caso el asesinato de un sacerdote comprometido– la base de su conversión.
22.- “Samuel Ruiz”, pag. 224 y ss.
23.- Ibid., pag. 229.
24.- BRECHA, 4–VIII–95.

Capítulo II

Historia de una rendición

"Yo pienso que acertamos definitivamente cuando nos rendimos, cuando dijimos que, de plano, mejor vamos a hacer lo que ellos dicen".

Subcomandante Marcos

Las convulsiones sociales y políticas que sacudieron la región centroamericana durante la década de los ochenta, tuvieron en Chiapas su corolario de creciente militarización. En 1983 ya había más de 200 mil refugiados guatemaltecos que huían de la política de “tierra arrasada” del general Efraín Ríos Montt, cuyos “kaibiles” asolaban las zonas de El Quiché, Sololá, Baja Verapaz y El Petén. Pueblos guatemaltecos enteros emigraron a México atravesando la selva por la noche. La diócesis de San Cristóbal los acogió, pero el gobierno de Miguel de la Madrid decidió trasladarlos a Campeche y Quintana Roo, lejos de Chiapas, vedándole el acceso incluso a la iglesia de San Cristóbal.
Los efectos del boom petrolero coincidieron en el tiempo con la llegada de los refugiados guatemaltecos. Chiapas y el vecino estado de Tabasco producían, a fines de los setenta, el 80 por ciento del petróleo nacional, cuestión que afectó gravemente el ritmo y nivel de vida de los campesinos. También para los ganaderos fueron años de rápidos cambios, por el desplazamiento y subordinación de los intereses regionales a los nacionales y la creciente contaminación de aguas y pastos, que mermó la productividad de sus tierras. Los estrategas del Pentágono venían mostrando un creciente interés geopolítico por la frontera sur de México, región que consideran su “segunda frontera”. En efecto, Chiapas y sus pozos petroleros desplazaron hacia 1983 a los países de la OPEP del mercado estadounidense. La región pasó a convertirse en el principal abastecedor de crudo, al representar el 28 por ciento de las importaciones petroleras norteamericanas.
Chiapas se había convertido en una región estratégica. Además de sus yacimientos de hidrocarburos, hay que considerar que sus represas hidroeléctricas generan más de la mitad de la energía que consume la nación. La estrategia norteamericana llegó a considerar el posible contagio de la insurrección popular centroamericana en los campos petroleros del sur de México y vaticinaba una guerra generalizada desde Panamá hasta Chiapas, para fines de los ochenta.
La preocupación por la seguridad en la frontera con Guatemala, y por defender los campos de petróleo, se evidenció en las maniobras militares de diciembre de 1981, cuando los numerosos efectivos movilizados simularon una invasión cuyo objetivo era apoderarse de los pozos petroleros del Golfo (1). Millones de dólares fueron destinados a la construcción de carreteras y a reforzar la integración social y cultural de los campesinos. El encargado de implementar esta política de “seguridad nacional” fue el general Absalón Castellanos, quien ejerció el cargo de gobernador en el sexenio 1982-88, apoyánose en el sector más conservador de la burguesía chiapaneca. Durante su mandato se produjo un fuerte recrudecimiento de la represión: 153 asesinatos políticos, 692 encarcelados, 503 secuestrados y torturados, 327 campesinos desaparecidos, 54 desalojos de poblaciones y 29 ataques a marchas de protesta. Más allá del papel asignado a la región por la estrategia contrainsurgente continental, la agudización de los conflictos locales -azuzados por la caída de los precios del café, el saqueo de los recursos energéticos y forestales y el empeoramiento de las condiciones de trabajo de los peones rurales y campesinos-, redundó en una paulatina militarización del estado.

1) Nace un nuevo movimiento

Desde el Congreso Indígena de 1974 hasta hoy, el movimiento campesino no dejó de fortalecerse a pesar de la represión, las divisiones internas y la coptación y compra de dirigentes que sistemáticamente practica el priísmo. Actualmente existen en Chiapas unas 280 organizaciones campesinas. La década de los ochenta conoció fuertes derrotas pero también el comienzo de la reorganización y extensión del movimiento, que le permitió pasar a la ofensiva a comienzos de los noventa. Los ejes de la lucha han sido dos: la recuperación de la tierra y la democratización del poder político municipal, demandas que evidencian una progresiva politización del campesinado.

A fines de los setenta comenzaron a llegar a Chiapas militantes de diversas organizaciones políticas. “En esa época muchos estudiantes se fueron a la selva chiapaneca; algunos regresaron muy pronto, otros se quedaron unos meses. Fue una especie de Gran Marcha...Fue la gran resaca del 68, no eran guerrilleros, eran gentes que se fueron a apoyar a la gente más atrasada” (2). En 1978 había llegado a la zona norte del estado la organización “Línea Proletaria”, de corte maoísta, que fundó la central campesina Unión de Uniones Ejidales. Algunas versiones sostienen que fue el propio Samuel Ruiz quien invitó a “Línea Proletaria” a acudir a Chiapas, admirado por el trabajo que había realizado entre los campesinos del norte del país, preparándolos para las luchas de acción civil. De su mano comenzó un proceso de organización al interior de las comunidades, pero pronto orientaron la lucha campesina, que hasta ese momento giraba en torno a la recuperación de la tierra, hacia reivindicaciones económicas para conseguir créditos para la producción. Esta práctica centrada en la creación de instancias económicas coincidió con la política nacional del presidente José López Portillo, que fomentó la concesión de créditos a ejidos y comunidades para incentivar la producción.

La confianza y fortaleza que había adquirido el movimiento en su lucha contra los finqueros y el Estado, comenzó a decrecer y el trabajo se desmoronó en pocos años. A la dispersión organizativa, siguió un período de reflujo y el abandono de la lucha por parte de muchas comunidades, aunque se registró una tendencia a la ampliación del movimiento, que permite hablar de un ascenso de la lucha campesina: “Lo que se observa es una acumulación de experiencias que va pasando de unos a otros” (3). Reapareció en esos años la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organización social de carácter nacional influenciada por el PSUM (Partido Socialista Unificado de México), que en una primera instancia no había podido arraigar por hacer un trabajo “desde arriba”, desvinculado de la organización en la base de la comunidad, intentando influenciar a los representantes, convirtiéndose así en gestores y tramitadores de las comunidades, pero situándose fuera de ellas (4).

A mediados de 1980 la comunidad tzotzil de Venustiano Carranza inició una nueva etapa en la lucha por la tierra, en medio de un panorama desolador de incertidumbre, desconfianza y divisiones. Esta comunidad venía reclamando la confirmación y titulación de sus bienes comunales desde 1924 y desarrolló una combatividad continua que resultó incontrolable para el Estado y sus organzaciones campesinas afines. El esfuerzo de los de Venustiano Carranza, dirigido a campesinos de otras comunidades, dio sus frutos en 1980 al formarse la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ). Enarbolando la vieja bandera zapatista de la lucha por la tierra, su creación fue la síntesis de casi una década de experiencia de lucha del campesinado chiapaneco; creación espontánea de los propios indígenas sin mediar la intervención de grupos políticos, lo que explica que en poco tiempo se convirtiera en punto de referencia para gran cantidad de comunidades.

Al promediar la década, los campesinos habían conseguido superar el fraccionamiento y pulverización de sus organizaciones, lograron recuperar más tierras y crear nuevos ejidos donde no los había. Las tres opciones organizativas del campesinado chiapaneco (OCEZ, CIOAC y Unión de Uniones) se consolidaron, aglutinando numerosas comunidades y poblados. Sin embargo predominaba el sectarismo entre las tres fuerzas, que en muy pocas ocasiones consiguieron emprender acciones comunes. En 1985 se dividió la Unión de Uniones surgiendo la Unión de Crédito Pajal Ya Kactic, de orientación economicista, y la Unión Quiptic ta Lecubtesel, que en 1988 se convertirá en la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC). Esta última se convirtió con los años en una de las más poderosas organizaciones campesinas de Chiapas y llegó a discutir activamente con las bases del EZLN la inconveniencia del levantamiento armado.

A medida que crecía el número de fincas tomadas y se evidenciaba un vacío de poder por la incapacidad del Estado de resolver los problemas, los finqueros tomaron la iniciativa activando sus guardias blancas que, provistas de moderno armamento e impunidad legal, asolaron las comunidades. En el poblado de Pijijiapan, las guardias y los aparatos de seguridad desalojaron a los campesinos de las tierras ocupadas, quemaron los poblados, robaron el dinero y las pertenencias de la gente. Una de las modalidades preferidas ha sido siempre enfrentar entre sí a los campesinos, utilizando comunidades de la oficialista CNC como fuerza de choque, conviertiéndolas en verdaderas bandas paramilitares. Durante toda la década la represión actuó como mecanismo de desgaste, pero el resultado fue una radicalización del movimiento campesino que redundó en un crecimiento de las organizaciones independientes. Los métodos de lucha empleados por el campesinado fueron, durante esos años, de lo más variados, e implicaron un gran salto hacia adelante: pasaron de la tramitación burocrática de sus propiedades a la recuperación de tierras, la toma de oficinas, marchas, caravanas, huelgas de hambre y tomas de carreteras. Pero la división y sectarismo entre las principales centrales y la dureza y brutalidad de la represión, parecían cerrar todos los caminos de la acción directa no violenta. Desde la matanza de Bolonchán, en 1980, el ejército comenzó a utilizar bombas, ametralladoras pesadas y lanzallamas contra los indígenas. Se trataba de una guerra sorda que trascendió muy poco a los medios de comunicación y encontró a la Iglesia como la única institución defensora de los derechos humanos. “Hubo una represión generalizada y selectiva, y se ejerció contra todo el mundo: profesores, periodistas, homosexuales, dirigentes de organizaciones campesinas y hasta líderes de la CNC” (5).

Las movilizaciones fueron constantes y masivas de 1980 a 1985, pero las dificultades señaladas hicieron entrar al movimiento en un período de reflujo a mediados de la década. Un informe de grupos campesinos de aquellos años, describía de forma sombría la situación del movimiento: “El panorama en estos momentos para el movimiento campesino no es promisorio, no se ve ninguna perspectiva para la solución de sus problemas a corto plazo, éstos se agravan con la crisis económica y el incremento de la represión” (6). Este estado de cosas, sin salida aparente, se agravó con el fraude electoral de 1988 que arrebató el triunfo a la oposición encabezada por Cuauhtémoc Cárdenas. Es precisamente en los años que siguen al gran movimiento contra el fraude, cuando todos los caminos hacia la democracia parecían definitivamente cerrados, cuando el pequeño destacamento del EZLN creció explosivamente. Los campesinos se dieron cuenta que se les iban cerrando todas las puertas, y cuando los comités de autodefensa de las comunidades chocaron contra los ejércitos privados de los latifundistas y resultaron irremediablemente derrotados, volvieron la vista hacia la naciente guerrilla.

´

2) La comunidad como identidad

Suena el cuerno. Su cadencia monótona y grave dispersa los sonidos de la selva. El monocorde de los grillos, el extemporáneo de los cerdos, el imprevisto de los burros y el impertinente de los gallos, anuncian un amanecer que germina detrás del velo gris que cada mañana recubre la espesura. La selva despierta inundada de sonidos, mientras el tapiz verde de la montaña se despereza y asoma la nariz entre los pliegues de la pegajosa sábana de nubes que se adhieren a sus paredes. El son uniforme del cuerno despierta a la comunidad. De las cocinas surge un humo blanco, señal de que las tortillas de maíz se cuecen a fuego lento, anunciando el desayuno. Los hombres, machete en mano, acuden al camino para trabajar en la milpa comunal. Sobre las cinco de la madrugada el grupo marcha monte arriba, donde los engulle el verde de la selva. Caminan despacio, hundiendo los pies desnudos en el barro. Caminan sonriendo y bisbiseando y apenas se detienen para dar los buenos días. Las primeras mujeres salen de sus casas rumbo al río, con cántaros y atados de ropa sobre la cabeza. Los niños vagan por el campo esperando la hora de acudir a la escuela. La comunidad despierta y empieza otra jornada, idéntica a la de ayer, igual a la de mañana.

En una carta dirigida a Adolfo Gilly en octubre de 1994, el Subcomandante Marcos reflexionaba sobre los motivos que lo llevaron a la selva y trazaba una escueta sinopsis de su movimiento: “En realidad lo único que nos hemos propuesto es cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando. Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir “bueno”), lo que hoy se conoce como ‘el neozapatismo’”. La “realidad” a la que se refiere Marcos, es la comunidad indígena. Vale la pena observar algunos rasgos de la cultura india que hace pie en las comunidades, antes de profundizar en los cambios que introdujo el EZLN en su estructura.

La comunidad es la primera organización social del género humano, que en América sobrevive desde Alaska hasta Tierra del Fuego. Allí donde existen etnias indígenas, éstas se mantienen habitualmente organizadas en comunidades. Las mantiene unidas la necesidad, más que un proyecto preconcebido. Las comunidades surgen, se desarrollan y crecen, en hábitats adversos, en los cuales las familias individualmente estarían condenadas al fracaso y la muerte. Sobrevivir en un medio hostil como la selva, cultivar a cuatro mil metros de altura o realizar grandes obras de irrigación, sólo puede hacerlo un amplio núcleo humano sólidamente organizado. A diferencia de lo que sucede en la civilización occidental, en las comunidades “la naturaleza no es vista como enemiga, ni se asume que la realización plena del hombre se alcance a medida que más se separe de la naturaleza” (7).

De ahí que el trabajo, considerado el esfuerzo para obtener de la naturaleza lo necesario para satisfacer las necesidades, no sea considerado un castigo sino “un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos”. Económicamente las comunidades tienden a la autosuficiencia, por lo que todas procuran una diversificación de cultivos y actividades productivas que abarcan desde la agricultura y el cuidado de animales, hasta las artesanías y las actividades especializadas: la comadrona, el yerbero, el herrero, los músicos. Resulta en extremo difícil encontrar comunidades monoproductoras; procuran evitar un agotamiento de los suelos, rotando campos y frutos, o combinando diversos cultivos para evitar el desgaste de la tierra. Por su tendencia a la autosuficiencia, suelen eludir la dependencia tecnológica y crediticia y los intermediarios voraces; tampoco están sujetas a las caídas de los precios que provocan los habituales vaivenes del mercado. En suma, la diversidad de actividades productivas les otorga un mínimo de seguridad.

La familia extensa, en la que se incluyen desde los abuelos hasta los más pequeños, es la unidad económica de la comunidad indígena. La mujer juega un papel fundamental en la reproducción de la cultura, trasmite la lengua y es la depositaria de los valores y normas ancestrales. Cada familia posee una parcela que no puede vender a personas ajenas a la comunidad, ya que la tierra es un bien colectivo y no privado. La tierra no se concibe, por tanto, como una mercancía, es un territorio que forma parte de la herencia cultural común: no es la

tierra la que pertenece a las personas, sino que éstas le pertenecen a ella. Por eso perder la tierra es perder las raíces, la identidad, la vida misma. Todos participan en los trabajos colectivos, ya sea en el cultivo de las tierras comunales o en los trabajos para levantar la escuela, abrir caminos o hacer canales para el agua. La fiesta juega un importante papel al estimular la participación de los comuneros, reforzar la solidaridad e integrar de forma inseparable las actividades sociales, económicas o simbólicas, como la religión.
En todos los casos la comunidad tiene autoridades únicas, siendo la máxima instancia la asamblea, que decide periódicamente los trabajos a realizar, llegado el caso imparte justicia e interviene en todos los aspectos que afectan al colectivo. La autoridad, en los pueblos indígenas, va unida al prestigio social y éste a la capacidad de servicio a la comunidad. Los cargos son anuales, electos en asamblea y vinculados a obligaciones definidas. Se trata de cargos que tienen carácter civil, religioso y moral, simultáneamente. “El trabajo guía nuestras acciones, el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. La ‘comunalidad’ -como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual- descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, en el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)” (8).

En síntesis, la comunidad es trabajo y realización humana cotidiana. Bien entendido que una comunidad cotidiana se construye y desarrolla gracias al consenso y no al conflicto. Esto no quiere decir que en las comunidades exista la plena armonía, sino que el “trabajo para la decisión”, la asamblea, debate hasta llegar a acuerdos. Y lo hace todo el tiempo que sea necesario. Algunas asambleas duran días enteros y en ocasiones deben interrumpirse para seguir varios días después, hasta que se llega a un acuerdo que luego es respetado escrupulosamente. Un forastero que llegue a una asamblea sufrirá un inevitable desconcierto: al principio todo parece un griterío anárquico, todos hablan a la vez, las palabras se atropellan, las mujeres gritan. Es el tiempo en que todos exponen lo que piensan, lo que los tzeltales denominan “wojk ta wojk” y que puede traducirse como “lanzar y recoger la palabra”, proceso que parece interminable. Poco a poco las voces se aplacan, los gritos se distancian, baja el tenor de las intervenciones...hasta que finalmente queda una sola voz. Es el acuerdo. “En nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir la ejecución de lineamientos de una asamblea. Una autoridad en comunidad es prácticamente un empleado al servicio de todos, un empleado al que no se remunera, al que no se le permite diseñar, y si esto ocurre lo diseñado puede realizarse sólo si existe la consulta. Los afanes individuales se ven así limitados, por más sanos que sean” (9).
La organización comunal es lo que ha permitido a los indígenas del continente resistir cinco siglos de dominación y opresión sin perder sus valores fundamentales. Durante este tiempo han tenido encima otra cultura, otra religión y otros gobiernos, pero el hecho de compartir aspiraciones y valores los ha hecho relativamente impermeables a la cultura occidental, conservando su autonomía. La comunidad es parte inseparable de la identidad de los pueblos indios y, allí donde resiste, se ha convertido en un bastión de donde parte y se regenera constantemente la cultura oprimida. El mantenimiento y difusión de la lengua nativa -que en Chiapas es hablada por el 75 por ciento de la población-, el trabajo y la propiedad comunal, son algunas de las bases esenciales sobre las que se asienta la identidad indígena. Pero la construcción de una identidad es un proceso que comienza por la toma de conciencia de una exclusión y “se produce como respuesta a una negación” (10). Guillermo Bonfil sostiene que “al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior”. Por eso debemos considerar que la afirmación de la identidad indígena en México, como en todos los países latinoamericanos, se hizo como respuesta a la negación y destrucción de la cultura nativa que implicó la conquista. Los pueblos indios tenían bases sólidas sobre los que construir esa

identidad, que con el tiempo se fue convirtiendo en alternativa al modelo dominante: una lengua y una matriz cultural; raíces culturales propias compartidas por todos sus miembros; el sentimiento de pertenencia a un territorio y, posteriormente, un orgullo de pertenecer a un determinado grupo étnico. La cultura es, entonces, un campo de batalla fundamental en el que se juega el futuro de los pueblos indios y también el de la sociedad urbana dominante. Todas las variables de la cultura indígena (lengua, territorio, religión, costumbres, unidad y proyectos del grupo) han sido sistemáticamente agredidas desde el poder. Para negarlos y borrarlos de la faz de la tierra, durante la conquista y la república; para integrarlos, desfigurarlos y "normalizarlos", desde el Estado surgido de la revolución mexicana. En todos los casos la población nativa encontró en la comunidad -y el territorio que la acoge- el refugio donde protegerse de la agresión, donde conservar y fortalecer sus señas de identidad.
Sería demasiado simplista considerar a la comunidad sólo como una pervivencia del pasado. Ninguna organización social se mantiene durante cinco siglos por inercia, pero además el proceso vivido por los indígenas chiapanecos pone de relieve que la comunidad vive un proceso de fortalecimiento que comenzó en la década de los setenta. Hemos relevado el caso de la emigración a la selva, donde los campesinos fundaron comunidades allí donde no las había. Lo que viene a demostrar que estas estructuras sociales que se colocan **al costado** de la sociedad dominante mantienen vigencia y actualidad. Tal vez porque en la creación de nuevas comunidades influyen tanto las razones culturales y de identidad como las de tipo económico o técnico.

Finalmente una consideración de naturaleza social, pero también antropológica y psicológica. Casiano Floristán, catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca y presidente de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, analizó las comunidades cristianas de base, realizando algunas apreciaciones que permiten comprender las diferencias entre la organización comunitaria y la de tipo asociativo. "En cuanto agrupación social humana, la comunidad es una realidad insustituible, cultural y religiosamente, por sus funciones de pertenencia, identificación y maduración" (11). Considera que las personas que forman una comunidad buscan identificación afectiva, cohesión global, proyectos comunes de realización y consiguen cierta liberación de las alienaciones. Analizando las diferencias entre comunidad y asociación, sostiene: "Las relaciones comunitarias son personales, familiares, afectivas, en donde las personas son fines por sí mismas. Las relaciones asociativas, en cambio, son instrumentales, racionales, tácticas, interesadas, en las que las personas son medios para conseguir unos fines. Puede decirse que sin la comunidad no hay ética y sin la asociación no hay progreso".
En ocasiones se debate sobre el carácter opresivo de la comunidad, al impedir la realización de las aspiraciones individuales, al coartar la iniciativa personal. Es posible. Sin embargo, para los campesinos e indígenas la comunidad es, además de una forma de subsistencia en la adversidad, también un medio para afianzar a cada uno de sus miembros. En todo caso, quienes hemos compartido, aunque sea por corto tiempo, la vida en las comunidades, constatamos una alegría en la vida cotidiana que contradice aquellas consideraciones. Sin intención de idealizar la comunidad, puede sostenerse que implica una vivencia de lo afectivo, del cuerpo y los sentimientos, que habitualmente están ausentes en nuestras sociedades guiadas por la lógica del mercado y del individualismo.
En una línea de argumentación similar, Edgar Morin sostiene que la civilización occidental ha separado prosa y poesía, en las que simboliza el progreso material y el goce de la vida, hipertrofiando el primero. "En las sociedades arcaicas había interacciones estrechas entre los dos: el trabajo cotidiano, la preparación de la harina en el mortero, por ejemplo, era acompañado por cantos y escandido por ritmos...Las civilizaciones tradicionales vivían de la alternancia entre las fiestas, momento de suspensión de los tabúes, de exaltación, de dispendio, de embriaguez, de consumo, y la vida cotidiana, sometida a las restricciones, orientada a la frugalidad y la parsimonia" (12). Hace un llamado a realizar una

contraofensiva poderosa de la poesía para civilizar -habría que decir re-civilizar- un planeta al borde del exterminio. No resulta casual que acuda en defensa de las sociedades primitivas, que vivían aún en comunidades. Morin, como tantos otros estudiosos, han encontrado en la supervivencia de las comunidades, así como en las nuevas comunidades que por doquier se crean, un buen lugar para re-unir las partes del ser humano que la fuerza centrípeta de la modernidad ha fraccionado. Mucho de todo esto se encuentra entre las comunidades campesinas e indígenas de Los Altos de Chiapas y la selva Lacandona. En ellas confluyeron las tradiciones mayas, el trabajo de la diócesis de San Cristóbal y los guerrilleros zapatistas. Todos esos factores dieron vida a un tipo de comunidad muy unida, de fuerte religiosidad y gran hermanamiento entre sus miembros. Por supuesto que no todas las comunidades son así. Abundan las divisiones, los conflictos y, en ocasiones, se producen desgarramientos. Pero es posible encontrar un espíritu como el que describimos, entre unos cuantos miles de indígenas, catequistas y combatientes, ya no sólo de forma espontánea y natural, sino también conciente. Que no es poco en los tiempos que corren.

3) Comunidad y revolución

En las tradiciones revolucionarias -especialmente en las de cuño marxista y socialista, las que más influyeron en América Latina- la cuestión indígena ha estado ausente durante mucho tiempo. Los análisis sobre la comunidad campesina han sido marginales en la obra de Marx, que la consideraba como una etapa superada en el desarrollo de la humanidad. Tributarios del evolucionismo en boga en el siglo XIX, los marxistas apenas prestaron atención a la contumaz supervivencia de organizaciones comunales a lo largo y ancho del planeta. Los fundadores de la teoría socialista se refirieron a menudo en forma despectiva al mundo rural, quedando como rémora la frase de Marx en la que alude al campesinado como “la clase que representa la barbarie dentro de la civilización”. Consideraron que el desarrollo económico haría tabla rasa de todas las formaciones sociales anteriores e ignoraron la cultura que emana de las relaciones comunales, cimentada en la solidaridad y la reciprocidad, idénticos valores en los que el socialismo dice apoyarse. Como excepción cabe resaltar la célebre polémica entre Carlos Marx y la populista rusa Vera Zasulich a propósito de la comunidad rusa. Los populistas sostenían que la organización comunal podría convertirse en una base sólida para la construcción del socialismo. En ese sentido la respuesta de Marx, en el Prefacio de la edición del Manifiesto Comunista de 1882, dio alas a las posiciones de la Zasulich y sus compañeros rusos, al concluir que: “...la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una revolución comunista”. El tema siguió ocupando un lugar muy secundario en la literatura socialista y todo lo relacionado con aquella polémica quedó en el olvido hasta hace bien poco tiempo. Posteriormente los revolucionarios rusos seguirían considerando al campesinado como un menor de edad, incapaz de mantener posiciones propias o de encabezar levantamientos de largo aliento: “Si el campesinado no sigue a los obreros, marcha a remolque de la burguesía”, decía Lenin. No pocos historiadores y analistas sostienen que la incapacidad del poder soviético para abordar la cuestión campesina fue una de las causas de la desastrosa política de Stalin (13).
En América Latina el grito solitario de José Carlos Mariátegui se perdió en el vendaval de dogmatismo que anegó a los partidos comunistas en los años treinta. Pasarían varias décadas antes que sus “Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana” recobraran vigencia. Uno de los más brillantes y anticipadores trabajos de Mariátegui, “El informe sobre las razas”, sostenía que “una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una decisión, una tenacidad y una

fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlos". Semejante afirmación iba a contracorriente de los postulados del movimiento revolucionario internacional, que había convertido a la clase obrera en paradigma de todas las transformaciones posibles y deseables. El análisis que el historiador marxista Adolfo Gilly realizó sobre el zapatismo en la revolución mexicana, reafirma el desdén hacia la capacidad de ese sector para encabezar un movimiento nacional. A pesar de tratarse de un estudio escrito hace relativamente poco tiempo, Gilly afirma: "La perspectiva campesina era incapaz de ir más allá, de generalizar al nivel nacional y social y dar una salida revolucionaria a la nación insurrecta. Porque una perspectiva revolucionaria nacional contrapuesta a la perspectiva de la burguesía sólo podía venir de la otra clase fundamental de la sociedad: el proletariado" (14).

Recién en la década de los setenta, como consecuencia de las derrotas de los movimientos obreros y populares y el crecimiento de las organizaciones y luchas indígenas, la cuestión del indio y la comunidad campesina merecieron renovada atención. Algunos novelistas, como los peruanos Manuel Scorza y José María Arguedas, jugaron un papel decisivo. "Redoble por Rancas", "Los ríos profundos" o "Todas las sangres", marcaron hitos en una literatura que dejó de ser paternalmente indigenista, para resaltar los valores y la fuerza de las comunidades andinas. En los mismos años la obra de la poetisa y novelista mexicana Rosario Castellanos ("Balún Canán", "Oficio de tinieblas"), renovó la literatura indigenista de su país instalando al indio y su mundo como protagonista principal de sus novelas.

Durante las últimas décadas, por primera vez desde la rebelión de Tupac Amaru y la revolución mexicana, el indio dejó de ser considerado objeto pasivo para revalorizarlo como sujeto de los cambios. El indígena pasó a convertirse en el centro de atención de antropólogos e historiadores, de políticos y "suicidas" (más adelante dedicaremos algunos párrafos a Sendero Luminoso), convocando a un debate sobre los efectos de la modernidad y la utilidad de la tradición. Se llegó a una revalorización de la democracia comunitaria, de los ancestrales métodos de producción que conseguían el milagro de mantener el equilibrio con la naturaleza, de la cultura indígena y sus valores de solidaridad y reciprocidad, vigentes a pesar de la impetuosa penetración en las ciudades de una modernidad avasalladora, individualista y fragmentadora. Pero los movimientos revolucionarios latinoamericanos fueron fieles a la tradición más ortodoxa y, aún los más avanzados, no dejaron de ver al indio como un sujeto pasivo de la revolución, cuyo destino inevitable era seguir al proletariado o incorporarse a sus filas. Quienes pertenecen a una cultura tienden a creer que sus valores son **los** valores, que su identidad es **la** identidad, que de forma natural deben asumir el resto de los mortales.

Los primeros destacamentos del EZLN surgieron del seno de la cultura urbana y mestiza dominante en México, pero también pertenecían a una izquierda que nunca había prestado atención al mundo indígena; prodigaba sus mejores esfuerzos teóricos en analizar las estructuras económicas, las relaciones sociales y los modos de producción de sus respectivas sociedades y pretendía construir su base social entre los trabajadores y capas medias de las grandes ciudades. Pero se encontraron con otro mundo organizado al que decidieron respetar. El historiador García de León, resume ese otro mundo que los citadinos descubrieron y por el que fueron cautivados: "Estas formas organizativas, fundadas en el acuerdo, el consenso, la democracia directa, la consulta constante y la vigilancia de los dirigentes por parte de las asambleas comunales, fueron las que en definitiva permitieron que las organizaciones del más diverso signo se desarrollaran con una fuerza incontenible: con un profundo espíritu democrático que hoy es ejemplo para todo el país".

Los militantes que ingresaron en la selva Lacandona debieron dejar jirones de convicciones por el camino, para comprender y asimilar los valores de otras culturas que, en un principio, iban a "iluminar" con sus principios revolucionarios. Una de sus principales virtudes consistió en haber modificado paulatinamente sus ideas y formas de trabajo previas y haber obrado con cautela y respeto, incorporando todo lo que de valioso encontraron en las comunidades indígenas.

4) El crecimiento explosivo

El efecto que debió producir en los primeros mestizos del EZLN el contacto con una cultura tan diferente debió ser desconcertante. Marcos no pierde ocasión de remarcarlo, casi obsesivamente. "La capacidad de asombro es lo que salva al ser humano de ser una máquina. El que cree que ya ha visto todo, ya valió madre", le dijo en marzo de 1994 a un grupo de periodistas de Radio UNAM. En otra oportunidad relató que cuando el destacamento inicial llegaba a las comunidades, les soltaba un discurso y se iba. Más tarde se enteraban de las opiniones de la gente: que si el discurso les resultaba “muy duro”, que si los respetaban pero no los seguían, que si se quedaban callados y no abrían la boca porque no entendían. En una palabra, seguían siendo ajenos a las comunidades a pesar de las campañas de salud y de alfabetización, a las que dedicaron buen tiempo.
Hacia 1986, tres años después de haber entrado a la selva, apenas tenían una columna de doce hombres. "Nos sentimos invencibles", recuerda Marcos. En ese tiempo fueron conociendo la vida y las costumbres de los ejidos y comprendieron que “todo lo que no es acuerdo de la comunidad es delito”. Pero el proceso de comprender fue tan lento como la incorporación a la columna de nuevos combatientes. Luego de la rebelión del 1 de enero, Marcos evocó una anécdota sobre la justicia en las comunidades, que ilustra la perplejidad y admiración que les causaba cada nuevo descubrimiento que hacían de aquella misteriosa forma de ver el mundo. “Si tú te emborrachas y destruyes la casita de tu vecino porque su puerco se metió a tu milpa y comió tu maizal, y tú quisiste matar al puerco pero el puerco corrió y fuiste y le rompiste la casa al vecino, el Código Penal Federal dice: ‘Allanamiento de morada, daños a la propiedad ajena, a terceros, etc.’, y te mete a la cárcel. La comunidad no va a hacer eso, te va a decir: ‘Ah, tú rompiste la casa, entonces la vas a reparar y vas a trabajar un tiempo para reponer el daño que hiciste. Tú sigues en libertad física pero condenado moralmente, vas a tener que reponerle a tu vecino el mal que le hiciste, pero a la vista de todos’. Todos te juzgan, te ponen en evidencia, que es lo que pesa mucho”.
Este tipo de sanción, moral y colectiva, les hizo comprender que estaban ante una “sociedad paralela”, capaz incluso de impartir justicia de forma innovadora y creativa. Del mismo modo proceden las comunidades cuando se produce un asesinato. Sesiona la asamblea y deciden que el que mató tiene que trabajar para la viuda y los hijos, además de mantener a su familia, porque de lo contrario “quedan dos viudas”.
Es en ese sentido que hoy Marcos considera que el detonador de la guerra “es el respeto a las comunidades indígenas en sus formas de gobierno, sus costumbres para impartir justicia, su cultura, así como la lucha contra la discriminación de la que son objeto y las graves condiciones materiales en que viven” (15). (De ahí que Marcos se empeñe en muchos de sus comunicados en trasmitir aspectos de esa cultura). Comprender que la lucha no era sólo, ni principalmente, por razones económicas sino para conseguir el respeto a una cultura diferente, llevó al rompimiento con el economicismo predominante en la izquierda, que reducía la cuestión indígena a la mejora de sus condiciones de vida, integrándola en la cultura y la sociedad dominante.

Un primer paso fue incorporar la lógica de funcionamiento de las comunidades a la organización naciente. Si la democracia entre los indígenas consiste en remover al que no cumple, el EZLN comenzó a funcionar de forma idéntica. “Se pasan mucho tiempo discutiendo lo que se va a hacer -dice Marcos-. Pero no batallan en quién lo va a hacer porque les vale madre y porque saben que el que no cumple lo tumban. Ya queda bien claro lo que van a hacer, el que lo va a cumplir lo resuelve rápidamente. Si no cumplió, lo quitan rápido y ponen a otro” (16). Comenzaron a someter las decisiones de la guerrilla a las asambleas del ejido o la ranchería, porque llegaron a la conclusión que ése era el único camino para garantizar que las cosas iban a salir. Por eso se puede concluir que el gran éxito del EZLN fue en

realidad una derrota, un paso decisivo que “permitió que la realidad derrotara a la teoría, que la vida que se vive derrotara a los pensamientos que se tejen con regla, compás y manual en mano” (17). La influencia fue doble, de los militantes del EZLN hacia las comunidades, dotándolas de capacidad militar, y de las comunidades hacia el ejército naciente, al que impusieron el estilo democrático de funcionamiento. Marcos lo resume así: “El aspecto militar empezó a permear a las comunidades, se empiezan a organizar militarmente. A su vez hay una imposición de las comunidades sobre la estructura político-militar. Se llega al absurdo de una organización antidemocrática -como lo es todo ejército-, dirigida democráticamente” (18).

De esa forma fue posible que las comunidades, como un todo, tomaran en sus manos la opción de la guerra. Se trata de un concepto que va mucho más allá de la clásica idea de construir un tejido social de apoyo a la guerrilla o partido.

Llegado a este punto Marcos habla de “digestión”. Efectivamente tuvieron que digerir que las comunidades

-y no un grupo de especialistas en la guerra y la política, llegados de afuera-, se apropiaran del plan insurgente. El núcleo inicial tenía su cuartel general en lo más profundo de la selva Lacandona, una zona montañosa y fría, a varios días de camino de las comunidades más cercanas. En ésa época, cuenta Marcos, “las comuniades nos pidieron que nos acercáramos más a los pueblos. Acampamos a una jornada de camino porque había represión y muertos. Entonces empezamos a pasar por las comunidades que nos ayudaban a pasar de una cañada a otra, nos presentaban a otras comunidades y nos daban café” (19).

El período en el cual las comunidades impusieron su funcionamiento democrático al EZLN, y éste instruyó militarmente a sus miembros, se cumplió entre 1986 y comienzos de 1987. También fueron las comunidades las que determinaron posponer la aparición pública del EZLN hasta tanto no estuvieran preparadas militarmente para participar activamente en la guerra (3). En ese tiempo los indígenas hicieron suyo el proyecto insurgente y empezaron a hablar de **nuestro** ejército y los destacamentos armados comenzaron a ser invitados a tomar políticamente las comunidades y a generar organización. Cada paso en la incorporación de nuevas comunidades, cada vez que más y más poblados se apropiaban del proyecto revolucionario, quedaba en evidencia el cuestionamiento del papel de vanguardia que se habían atribuido los primeros combatientes de la organización. A cambio de ésa “pérdida”, el crecimiento empezó a ser meteórico y rebasó todas las expectativas iniciales.

El paso siguiente fue organizar los lazos entre las diferentes comunidades, cañadas y etnias. Varias comunidades de la misma cañada o región, eligieron representantes que formaron comités regionales y posteriormente comités de etnia. Rememorando este proceso Marcos apunta que los “acuerdos vienen de abajo y llega un momento en que tocan pared porque son asuntos de etnia, o sea que hay un comité de la etnia tzeltal, otro de los tzotziles, otro de los choles, otro de los tojolabales, y en el mero comité, en el de mero arriba ahí sí tienen que ser muy políticos, porque tienen que ponerse de acuerdo entre etnias” (21). La formación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), una especie de consejo de comunidades, fue la culminación de este proceso.

La estructura que ahora conocemos del EZLN fue tomando cuerpo hacia fines de los ochenta y comienzos de los noventa. Se trata de un organigrama que surgió de los hechos, desde el momento en que los fundadores se “rindieron” a la lógica de las comunidades indígenas. Es una estructura inversa a la que presentan todas las organizaciones revolucionarias y partidos políticos que conocemos en América Latina (ver cuadro). En la cúspide están las comunidades que nombran a sus comandantes en asambleas. La imagen del comandante guerrillero queda totalmente desvirtuada cuando se conoce personalmente a algunos comandantes del EZLN. La comandante Trini, por ejemplo, es una mujer tojolabal de unos sesenta y dos años, que vive en su comunidad, hace las labores cotidianas y, por cierto, tiene un aspecto físico bien distinto al de los clásicos comandantes: viste la misma ropa que las mujeres indias, es gorda y va con sandalias o descalza.

Pero también el CCRI principal y los diferentes CCRI de cañadas y regiones deben supeditarse a las decisiones de las comunidades. “Hay decisiones -dice

Marcos- que no las puede tomar ni siquiera el CCRI; por ejemplo el inicio de la guerra o los acuerdos de paz se discuten a todos los niveles, son decisiones que las tiene que tomar el pueblo. Por encima del ejército está la decisión del comité y por encima las comunidades. Un proyecto social lo debe sustentar el pueblo, no una vanguardia. No aspiramos a ser la vanguardia, sólo una pequeña luz que aspira a que se enciendan más luces, o una bandera pequeña que marche junto a banderas más grandes" (22).

La división de funciones en el EZLN parece bastante estricta. El contaco con las comunidades lo realizan los miembros del CCRI, órgano integrado en su totalidad por indígenas elegidos en sus comunidades, que tienen el cargo de comandantes y al cual no puede pertenecer Marcos por tratarse de un mestizo. Las decisiones de mayor trascendencia, las que se podrían considerar como estratégicas, deben ser consultadas obligatoriamente a las comunidades. La implementación de esas decisiones (quiénes concurren a los diálogos, las respuestas puntuales a cuestiones cotidianas así como la instrumentación de las decisiones de las comunidades) las aborda el CCRI que es a su vez el Comando General del EZLN. La estructura militar la dirige el Subcomandate Insurgente Marcos, que es la máxima autoridad jerárquica del ejército, que ostenta los mismos grados y estructura que cualquier ejército. También le corresponde a Marcos el contacto y diálogo con la sociedad civil aunque previamente recibe la autorización o sugerencia del CCRI de escribir tal o cual carta o realizar un reportaje. Las cartas de tipo más "personal" -correspondencia con diarios y revistas, dirigentes políticos, escritores, etc.-, las realiza Marcos por su cuenta, previa consulta con algunos miembros del Comité. Es en ese sentido que se lo considera como el "traductor" del pensamiento indígena a la sociedad mestiza y blanca o a la comunidad internacional.

La elaboración de los célebres comunicados sigue un mecanismo que el propio Marcos explicó en una oportunidad: "Todos los comunicados firmados por el CCRI-CG del EZLN son aprobados por miembros del Comité, a veces por la totalidad de ellos, a veces por representantes de ellos. La redacción de los textos es uno de mis trabajos, pero el comunicado en sí se origina por dos caminos. Uno es que los miembros del Comité o el colectivo del Comité ven la necesidad de pronunciarse sobre algo, de 'decir su palabra'. Entonces se proponen y discuten los puntos principales de lo que se va a decir y, con esas indicacioens generales, me ordenan que haga una redacción. Después les presento el comunciado redactado, ellos lo revisan, le quitan y le agregan cosas y lo aprueban o lo rechazan. El otro camino es que llegada la información de distintas partes o frente a algún hecho que lo amerite, y viendo la conveniencia de manifestarnos al respecto, propongo al Comité que emitamos un comunicado, redacto y presento la propuesta. Se discute y se aprueba o se rechaza. ¿He dicho 'rechaza'? Sí, aunque las circunstancias contribuyan a la apriencia de que el Subcomandante I. Marcos es el 'cabecilla' o 'líder' de la rebelión, y que el CCRI es sólo 'escenografía', la autoridad del Comité es indiscutible en las comunidades y es imposible sostener una posición sin el respaldo de este organismo indígena de dirección" (23).

En algunas ocasiones, el CCRI entrega el "bastón de mando" a Marcos. Se trata de un acto lleno de simbolismo, a través del cual el mando político deposita todas las decisiones, civiles y militares, en el mando militar. Los comandantes del CCRI tienen un bastón de siete colores, propio de la tradición indígena maya. "Nosotros le llamamos los siete dioses, las siete fuerzas (ahora simbolizadas por la bandera nacional, la del EZLN, el arma, la sangre, la bala, el maíz y la tierra). Pensamos que es la forma de reconocer la autoridad que él (Marcos) tiene al concentrarase en una persona que dignamente va a llevar ese mando" (24). Antes de la ofensiva de enero de 1994, el CCRI hizo entrega del bastón a Marcos, quien lo devolvió al suspenderse las acciones militares e iniciarse las negociaciones.

En las filas del EZLN existen dos tipos de combatientes: los insurgentes y los milicianos. Los primeros forman el ejército regular, visten pantalón negro y gorra color café, portan un arma y han abandonado su comunidad para integrarse de forma estable a la estructura militar. Los insurgentes son elegidos por la comunidad, quien los viste y alimenta una vez que están en el monte. Los milicianos permanecen en sus comunidades, reciben instrucción militar, el

pantalón y la gorra son color verde oliva y en muchas ocasiones se los ve desfilar con palos o armas muy rudimentarias. Ambos participaron en las tomas de las ciudades durante la ofensiva del 1 de enero de 1994.
La conversación con el comandante Tacho, cerca de la comunidad de La Realidad, sirvió para que ilustrara el carácter democrático y electivo del ejército:
- El hecho de decidir todo en asambleas, ¿significa que también la seguridad depende de que la comunidad guarde silencio?
- Es el pueblo el que mantiene nuestra seguridad, mucha gente sabía lo del levantamiento pero nadie dijo nada, aún cuando no estuvieran de acuerdo. Cuando en una comunidad hay personas que no están de acuerdo con el zapatismo lo único que les pedimos es que guarden silencio. Y lo hacen porque son fieles a su comunidad.
- Vemos que el zapatismo se mueve con criterios totalmente diferentes a otros movimientos armados de América Latina. Aquí quien toma las decisiones es el CCRI que es elegido por las comunidades, mientras en otros procesos los toma la dirección.
- No puedo decirte dónde está la diferencia porque no conozco otros movimientos. Pero todos los comandantes hemos sido elegidos democráticamente por las asambleas de las comunidades o por los responsables locales que eligen a los regionales. La asamblea elige a los delegados al CCRI porque los compañeros de las bases tienen que saber a quién eligen y si las personas se comportan mal las bases los quitan. Porque aquí no es un trabajo de organización sino un trabajo de pueblo.
- ¿Qué criterios manejan para elegir a los delegados y mandos?
- Se elige al más trabajador, al más sacrificado, al que no tenga aspiraciones personales. No se trata de que hable bien o quiera destacar, el trabajo es lo que manda. Si ustedes consideran que lo nuestro es diferente ya es cuestión de ustedes (se ríe).
- ¿Cómo es la jerarquía en el EZLN?
- El jefe máximo es el CCRI, elegido por las comunidades. Luego está el órgano militar que es un ejército regular con sus mandos, pero a los insurgentes los eligen las comunidades para que se vayan a entrenar a la montaña. Siempre todo es elegido por la comunidad.

Es la misma línea de razonamiento que siguió un miliciano de Nuevo Momón, cuando un periodista de Excelsior le preguntó qué iban a hacer si los mandos les ordenaban aceptar los acuerdos que pudieran alcanzar con el gobierno: “Está difícil -fue la respuesta-. El que decide aquí es el pueblo. Dos o tres no pueden decidir. No vamos a aceptar lo que digan los mandos, vamos a aceptar lo que diga el pueblo”.
Desde el momento en que el EZLN se sometió a las decisiones de las comunidades y éstas lo empezaron a considerar suyo, estaban creadas las condiciones para un rápido crecimiento. Pero para pasar del escuálido grupo de 60 combatientes a todo un movimiento armado con 1.300 insurgentes **¡¡en sólo un año!!**, hubieron de mediar otros factores. En 1988 se produjo el mayor fraude electoral en la historia de México, que significó un verdadero terremoto político.

5) Lucha democrática y campesina

Las formas de dominación del PRI se venían resquebrajando desde la movilización estudiantil de 1968 que concluyó con la masacre de Tlatelolco, cuando cientos de estudiantes fueron asesinados durante una manifestación pacífica. En setiembre de 1985, el terremoto que destruyó el centro de la capital dejó al aire las vergüenzas autoritarias y corruptas del PRI, en tanto la sociedad civil descubrió su capacidad de organización y de resolver problemas al margen de la tutela del Estado. Carlos Monsivais afirmaba que de los escombros, el horror

y la muerte nació la politización que desembocaría en las movilizaciones estudiantiles y, más adelante, en el proceso electoral de 1988.
La crisis del PRI hizo eclosión en 1986 con la aparición en su interior del Movimiento de Renovación Democrática, encabezado por Porfirio Muñoz Ledo -que fue presidente del partido entre 1975 y 1976- y Cuauhtémoc Cárdenas, hijo del ex presidente Lázaro Cárdenas y gobernador del estado de Michoacán. El grupo exigía terminar con las designaciones a dedo de los candidatos y pedía la realización de elecciones internas. Ante la intransigencia de la dirección del PRI, en setiembre de 1987 la mayoría de los miembros de la corriente abandonaron el partido para formar poco después la coalición Frente Democrático Nacional (FDN), que postuló a Cárdenas como candidato a la presidencia.
La aparición del FDN significó el intento de reencauzar la política mexicana hacia los postulados históricos de la revolución. Las elecciones del 6 de julio de 1988 significaron un giro histórico en la política mexicana. Por primera vez desde 1910 compitieron varios partidos, con la expectativa de que el FDN pudiera desplazar al partido de Estado, convirtiéndose en alternativa a la hegemonía del PRI. Oficialmente se reconoció el triunfo de Carlos Salinas de Gortari, a quien se atribuyó el 50,36 por ciento de los sufragios, frente a un 31,12 por ciento del FDN y el 17,07% al derechista PAN. Ninguno de los contendientes reconció el triunfo de Salinas y todos los partidos denunciaron fraude. Los propios datos oficiales reconocieron que el PRI perdió gran parte de su electorado: Salinas cosechó nueve millones y medio de votos frente a casi diecisiete millones que había conseguido De la Madrid seis años antes.
Pese a la manipulación electoral, el PRI sólo consiguió 263 escaños de los 500 de la cámara de diputados, perdió las senadurías del Distrito Federal y Michoacán y, en los años posteriores, las gobernaciones de Baja California, Guanajuato y Chihuahua a manos del PAN.
Lo importante de la pírrica victoria del PRI es que quedó más que nunca al descubierto el aparato de manipulación electoral, siendo evidente el fraude antes, durante y después del momento de la votación. La movilización popular contra el fraude fue amplia y, aunque no consiguió sus objetivos de que se revisaran los resultados electorales oficiales, México ya nunca volvió a ser el mismo país en el que el aparato del PRI podía acarrear a la gente impunemente. "Hay ahora un notable cambio de actitud social que se manifiesta en la creación de organizaciones de diversa índole y en la intervención en asuntos públicos a través del voto, de marchas, protestas y plantones", podía leerse en la prensa nacional. El corresponsal de BRECHA en México, Carlos Fazio, analizaba así el surgimiento de ese gran movimiento popular: "Cárdenas, el hombre que el sábado 16 reunió 300 mil personas en el Zócalo capitalino para denunciar el fraude electoral, encabeza en la coyuntura un movimiento de masas inédito, que rebasa en estos días a las dirigencias de izquierda existentes" (25).

El monumental y descarado fraude demostró a mucha gente que resultaba imposible terminar con el régimen acudiendo cada seis años a las elecciones. Para colmo, el gobierno de Salinas emprendió una política neoliberal y se dispuso a realizar importantes privatizaciones. En diciembre de 1991 el Parlamento votó una enmienda al artículo 27 de la Constitución, que estableció derechos de propiedad a los campesinos que trabajaban tierras estatales cedidas por la revolución en 1917, en régimen de concesión de ejidos. Esta nueva norma permitiría en adelante a los campesinos vender sus tierras -al pasar ahora a ser propiedad individual-, con lo que quedó en pie la posibilidad de que fueran a parar a manos de grandes terratenientes, debilitando la organización comunal y ejidal. En Chiapas los campesinos vivieron esta ley como un nuevo mazazo contra las comunidades. Ya en 1974 el presidente Luis Echeverría había concedido más de 600 mil hectáreas de la selva Lacandona a 66 familias indígenas, desconociendo a más de 20.000 campesinos que estaban asentados en la región, llegados de diversas zonas en busca de tierra. Según habían denunciado las organizaciones campesinas, aquellas tierras "regaladas" por el gobierno fueron a parar a manos de los latifundistas que se enriquecieron con la explotación maderera. Ahora podía volver a suceder otro tanto.

La importancia que tuvieron estos hechos -el fraude de 1988 y la reforma del artículo 27- en el crecimiento del EZLN y el desencadenamiento de la rebelión, los analiza el propio Marcos: “Hubo un estancamiento hasta que el supremo gobierno tuvo la brillante idea de reformar el 27 y ese fue un poderoso catalizador en las comunidades. Esas reformas cancelaron toda posibilidad legal de tener tierra, que era lo que finalmente los mantenía (a los comuneros) como grupo paramilitar de autodefensa. Luego llegó el fraude electoral del 88 y ahí los compañeros vieron que tampoco el voto servía porque no se respetaba lo que era evidente. Estos fueron los detonadores, pero a mí se me hace que lo que más radicalizó a los compañeros fue la reforma del artículo 27, eso fue la puerta que se les cerró a los indígenas para sobrevivir de manera legal y pacífica. Por eso se alzaron en armas, para que se les oyera, porque ya estaban cansados de pagar una cuota de sangre tan alta” (26).

La lucha de los campesinos chiapanecos venía incrementándose a fines de los ochenta: entre 1986 y 1990 se produjeron 72 tomas de tierras y 69 desalojos. Pero la lucha por la tierra había entrado en un laberinto sin salida, al promulgarse la modificación del artículo 27, y ante el aumento de la represión. Por otro lado, la política neoliberal igualó hacia abajo las condiciones de vida de los campesinos, cuyo distintivo general pasó a ser la pobreza. En este período, la lucha campesina fue adquiriendo nuevas características y el eje aglutinador fue pasando de las demandas agrarias a las de libertad política, democracia y el reconocimiento de la dignidad de la cultura indígena (27). En marzo de 1992 se realizó la Marcha por la Paz y los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, que recorrió más de mil kilómetros a pie hasta la ciudad de México y dio nacimiento a la organización Xi´ Nich (La Hormiga). Fue una de las primeras movilizaciones de carácter nacional en la que los derechos de los pueblos indios pasaron a primer plano, marcando una inflexión en la lucha, que de ahora en más tendría un carácter eminentemente político. La “acumulación de agravios” que se había registrado en Chiapas, empezaba a saldarse con una creciente e imparable radicalización campesina.

Un hito importante fue la celebración popular de los “500 Años de Resistencia Negra, Indígena y Popular” con motivo del Quinto Centenario del descubrimiento de América. Se crearon gran cantidad de comités, cuyo funcionamiento derivó en análisis de fondo sobre la problemática indígena. El esfuerzo organizativo de los 500 Años vino a coincidir con el crecimiento de los grupos campesinos e indígenas.

Una de las organizaciones campesinas que con mayor fuerza estaba presente en las comunidades de productores agrícolas de la selva era la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo). Promovida por los catequistas de la diócesis de San Cristóbal, propiciaba la solución de los problemas indígenas a través de proyectos económicos y de salud. El choque con la propuesta zapatista fue importante. Muchos indígenas, a comienzos de los noventa, sostenían que la propuesta de lucha armada era una locura que echaría por tierra los avances reivindicativos logrados por ARIC, ya que su accionar propiciaría un considerable aumento de la represión. “Desde que nosotros llegamos se produce un choque”, señaló Marcos a la revista “Proceso”. Sin embargo decidieron no enfrentarse directamente y dejar que la realidad -ayudada por las “brillantes ideas del gobierno”- se impusiera. Los miembros de ARIC, por su parte, guardaron silencio sabiendo que la represión no haría distingos. La asesora de ARIC, Carmen Legorreta, relató al diario La Jornada su visión del crecimiento de los partidarios de la lucha armada: “Hace algunos años y ante las condiciones económicas de pobreza y cerrazón de las autoridades regionales, pega una propuesta ideológica alternativa a la ARIC, que señala la vía armada como forma de lucha. El proyecto fue creciendo gracias al trabajo discreto de sus dirigentes y asesores y al camuflaje de que se valían para evitar la confrontación ideológica”.

A fines de 1989 se crea la Alianza Campesina Independiente Emiliano Zapata (ACIEZ) con fuerte presencia en Altamirano, Sabanilla, Ocosingo, Salto de Agua y San Cristóbal. Dos años después se amplió con la incorporación de campesinos de una decena de municipios y adoptó el nombre de ANCIEZ. Sus posiciones eran radicales y hablaban de la autodefensa armada; muchos analistas sostienen, con bastante razón, que la ANCIEZ era la cara visible del zapatismo en el movimiento

campesino. En todo caso, la nueva organización oxigenó el ambiente, con una política más fresca y directa. Su enorme capacidad movilizadora quedó demostrada el 12 de octubre de 1992 cuando en San Cristóbal se realizó una movilización de unos 10.000 indígenas, la más grande realizada en la ciudad. Además de ANCIEZ participaron en la demostración otras 17 organizaciones integradas en el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas (FOSCH), creado justamente un día antes del 12 de octubre. Entre los grupos que lo formaban estaban las principales organizaciones campesinas de la región: CIOAC, OCEZ y el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), nueva organización que centraba su trabajo en la defensa de la dignidad de los pueblos indios.

A pesar de ello más de la mitad de los manifestantes pertenecían a ANCIEZ y se distinguían del resto porque sus columnas tenían porte militar y los campesinos llevaban arcos y flechas. Marchando de forma casi marcial, derribaron a su paso la estatua de Diego de Mazariegos, conquistador y fundador de San Cristóbal. El número 5 de “Nuevos horizontes”, órgano de difusión de ANCIEZ, reflejaba así aquella jornada histórica: “La furia y el rencor indígena creció y rebasó la pasividad, derribando la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, misma que al final se repartió en pedazos entre las organizaciones como trofeo de guerra”.

La importancia de ANCIEZ estriba en que en muy pocos años una organización campesina radical, defensora de la lucha armada, había conseguido una fuerte implantación desplazando a grupos que, como OCEZ, CIOAC o ARIC, venían trabajando desde hacía muchos años. Los tiempos estaban maduros para la rebelión y los campesinos así lo entendieron: muchas comunidades decidieron no vender sus cosechas y acumular alimentos, en previsión de lo que se venía. La ANCIEZ desapareció oficialmente en febrero de 1993, después de una asamblea realizada en la localidad de Sabanilla. La organización se disolvió y se supone que sus miembros salieron de San Cristóbal y se echaron a la selva o la montaña para preparar el levantamiento. En la fecha de su desaparición las comunidades ya habían votado el levantamiento armado del 1 de enero de 1994. En enero de 1993, el CCRI había dado al EZLN la orden de comenzar la guerra, orden que debía cumplir a más tardar el primer día del siguiente año (28).

Luego de una década de intensa politización del campesinado chiapaneco, se produjo una fuerte polarización entre los partidarios de la lucha armada y quines -como la ARIC, la CIOAC y la Iglesia- se oponían. Las discusiones en torno a la opción armada proseguieron luego del levantamiento pero, ni antes ni después, impidieron la confluencia en las luchas por la tierra de las comunidades. Aún quienes se oponen al EZLN los consideran hermanos y hacen frente común contra la represión.

Notas

1.- “Samuel Ruiz”, pag. 147.
2.- Olga Quiriarte en “Proceso” 897.
3.- Juan González Esponda y Elizabeth Pólito Barrios, “Notas...”, pag. 119.
4.- Uno de los trabajos más completos sobre el movimiento campesino-indígena durante los años ochenta en Chiapas, es el realizado por el Taller de Análisis de las Cuestiones Agrarias. Publicado en San Cristóbal en 1988 se titula “Los zapatistas de Chiapas”.
5- “La última campanada”, entrevista a Antonio García de León.
6.- “Los zapatistas de Chiapas”, pag. 56.
7.- “México profundo"“, Guillermo Bonfil Batalla, Grijalbo, México, 1990, pags. 56 y ss.
8- “¿Es la comunidad nuestra identidad?”; revista Ojarasca, marzo-abril 1995. El autor del trabajo, Jaime Martínez Luna, es un indígena zapoteco de Oaxaca, maestro en antropología, autor de varios artículos sobre la comunalidad y compositor de música.
9.- Ibid.
10.- Rodrigo Montoya, “Al borde del naufragio”, Sur, Lima 1992, pag. 26 y ss. Montoya describe detalladamente el proceso de construcción de una identidad por los vencidos y excluidos de la conquista, que puede servir como punto de referencia para comprender los procesos seguidos en todo el continente.
11.- “El fenómeno de las comunidades cristianas de base”, en Viento Sur nº 6, Madrid, diciembre de 1992.
12.- “Tierra Patria”, Edgar Morin, Buenos Aires, Visión, 1993, pags. 193 y ss.
13.- Sobre la cuestión del campesinado en el marxismo y en la Revolución Rusa, véase las obras de Teodor Shanin “La clase incómoda”, (Madrid, Alianza, 1983) y “El Marx tardío y la vía rusa”, (Madrid, Revolución, 1990) y de E. H. Carr “Historia de la revolución rusa”, (Madrid, Alianza). En su análisis de la colectivización forzada y la abolición de las comunidades campesinas decretada por el régimen soviético en 1930, Carr concluye: “El partido nunca había tenido una firme implantación en el campo (...) ninguna comprensión de la mentalidad campesina, o ninguna simpatía por las antiguas tradiciones y supersticiones que constituían el núcleo de la resistencia campesina” (“La revolución rusa de Lenin a Stalin”, Madrid, Alianza, 1979, pag. 209)
14.- “La revolución interrumpida”, Adolfo Gilly, El Caballito, México, 1971, pag. 66.
15- Entrevista Radio UNAM.
16.- Ibid..
17.- “EZLN, el ejército que salió de la selva”, pag. 8.
18.- “Ya basta”, reportaje de Federico Mariani, video, Italia, 1994.
19.- Entrevista Radio UNAM.
20.- “EZLN”, pag. 40.
21.- Entrevista Radio UNAM.
22.- Ibid..
23.- “La palabra de los armados de paz y fuego”, México, 1994, Serbal, pag. 16.
24.- Entrevista con el CCRI en Transición, perdiódico del Gobierno en Rebeldía de Chiapas.
25.- “México y las paradojas de la modernidad”, BRECHA, 22-VII- 1988.
26.- Entrevista a Marcos en La Jornada, 8 de febrero 1994.
27.- Juan González Esponda y Elizabeth Pólito Barrios, pag. 123.
28.- En mayo de 1993 el ejército mexicano descubrió un campamento en la localidad de Corralchén, cerca de Ocosingo: “un accidente” según Marcos. Tres mil soldados rodearon el campamento, pero la tropa zapatista burló el cerco. A partir de ese momento el gobierno mexicano tuvo la certeza de que existía un grupo guerrillero importante, pero decidió no enviar soldados para no perjudicar la imagen exterior del país, en un momento en que se estaba debatiendo en EEUU la aprobación del TLC.

Capítulo III

Un ejército dispuesto a desaparecer

"La militar es la lógica más antidemocrática y antihumana que hay.
En ese sentido el EZLN tiene una voluntad de suicidio... de desaparecer como militares".

Subcomandante Marcos

“Voy a contar una historia que no me van a creer. El 20 de mayo de 1992, en un pueblo de la selva, juntamos nosotros cinco mil hombres armados, en una fiesta que hicimos; nada más para ver si podíamos juntarlos. Ese día dijimos que cada combatiente tenía que llevar un cohetón, un cuete de fiesta y una varita de ocote. A una orden se tenían que prender los cuetes al mismo tiempo, y a otra orden los ocotes. La idea era qué tanta luz podíamos despedir. Entonces se hizo un desmadre porque yo estaba en la tribuna y les dije: ‘No vayan a reventar los cohetones’; y atrás dijeron: ‘¿Qué dijo?’ ‘Que los revienten’, dijeron otros. Y los prendieron y se hizo un desmadre, pero un desmadre, eran cuatro mil cuetes arriba. Y luego prendimos el ocote y ahí nos dimos cuenta que sí podíamos pelear, que podíamos juntarnos para pelear” (1).

1) Apelando a las tradiciones

Podían pelear y pelearon. Pero no lo hicieron inspirados en los principios de la guerra de guerrillas o de la guerra popular y prolongada, popularizadas por vietnamitas y maoistas. Tampoco en la teoría foquista que inspiró a tantas organizaciones armadas y, aunque los primeros combatientes provenían del guevarismo, pronto percibieron que también en el terreno militar debían hacer algo distinto, adaptándose a las exigencias de las comunidades. En realidad no siguieron ninguno de los manuales al uso. La inspiración proviene de Pancho Villa, en lo que tiene que ver con formar un ejército regular, y de Emiliano Zapata, en cuanto a la conversión del campesino en guerrillero y del guerrillero en campesino. “Lo demás
–dice Marcos– lo sacamos de un manual del Ejército Mexicano que cayó en nuestras manos, de un manualito del Pentágono y de unos textos de un general francés que ya no me acuerdo cómo se llama”.
Marcos insiste en atribuir la orientación militar del EZLN a la influencia de los líderes de la revolución mexicana: “Nuestra tutoría militar viene de Villa, principalmente, de Zapata y de lo que no debió hacerse de las guerrillas de los setenta, es decir, empezar con un movimiento militar localizado y esperar a que las bases se fueran sumando paulatinamente o iluminadas por ese foco guerrillero”. Va incluso más lejos y deja bien sentado que “no me copié la ofensiva del FMLN a San Salvador en 1989, yo me copié el ataque de Pancho Villa a Ciudad Juárez”. Uno de los primeros comunicados del CCRI, librado el 6 de enero de 1994, sostiene idéntica posición acerca de la inspiración militar del zapatismo: “Las tácticas militares que empleamos no fueron aprendidas de la insurgencia

centroamericana, sino de la historia militar mexicana, de Hidalgo, Morelos, Guerrero, Mina, de la resistencia a la invasión yanqui en 1846–47, de la respuesta popular a la intervención francesa, de las grandes gestas heroicas de Villa y Zapata, y de las luchas de resistencia indígena a todo lo largo de la historia de nuestro país".

Con estas afirmaciones, tal vez intentan poner distancia de cualquier posible identificación con las guerrillas centroamericanas, con las cuales son extremadamente duros: "De los sandinistas los zapatistas aprendieron la desconfianza a la opción puramente electoral. De los farabundistas, la desconfianza al desarme. Y de los guatemaltecos, sus vecinos más cercanos....esa es, tal vez, la única pregunta que quedó flotando en el aire" (2). Se sabe que el EZLN, antes del levantamiento, mantuvo contactos con el Ejército Guerrillero de los Pobres, integrante de la URNG. El resultado fue un distanciamiento entre ambas organizaciones que continúa hasta hoy, a pesar de que ambas tienen en común un intenso trabajo en las zonas indígenas. Es posible que los zapatistas insistan en marcar diferencias con otros procesos latinoamericanos por razones de conveniencia política; sin embargo hasta el momento no ha sido posible encontrarles vínculos con otros movimientos armados.

Por el contrario, son abundantes las referencias a las tácticas desplegadas por los líderes de la revolución mexicana. Cuando Villa atacó Ciudad Juárez, la primer ciudad que cayó en manos de los rebeldes, fingió un ataque a Chihuahua y luego cayó sobre Juárez. Una táctica similar utilizaron los zapatistas el 1 de enero, al amagar inicialmente un ataque a Ocosingo y caer por sorpresa sobre San Cristóbal. Las semejanzas entre el EZLN y la División del Norte de Villa y el Ejército Libertador del Sur de Zapata, van más allá de la estructura organizativa y se afincan en los estilos y formas de abordar la cuestión militar: en ambos casos el carácter masivo del levantamiento impregna la concepción militar.

Las huestes villistas eran un imán al que se sumaban los campesinos insurrectos, sus mujeres y familias. Los oficiales surgían de los propios campesinos y, debajo de un aparente desorden, emergía "el orden impuesto por la voluntad común que guía a los campesinos organizados en ejército: la victoria significaba las tierras" (3).

Si la División del Norte fue un ejército de campesinos, que empezaron a existir al tomar un arma, la sola persona de Villa representaba, a falta de programa, sus aspiraciones más profundas, avalada por sus dotes de conducción, coraje, odio a los explotadores, astucia e implacabilidad en la lucha. Pero también representaba otros rasgos apreciables para el campesino: fraternidad y solidaridad, así como ternura e ingenuidad.

La tropa zapatista era diferente. Para Adolfo Gilly era "la expresión más concentrada de la irrupción nacional de las masas campesinas". Los jefes zapatistas siempre concedieron prioridad a la acción local y al reparto de tierras y, aunque en la forma militar eran una guerrilla, su éxito se apoyaba en la insurrección en masa de toda la población campesina del estado de Morelos. El comentario que el corresponsal de un diario de la ciudad de México hizo de la entrada del Ejército Libertador en Oaxaca, bien podría haber sido copiado por algún periodista que hubiera presenciado el avance del ejército mexicano sobre la selva Lacandona en febrero de 1995.

"Me he convencido de que el zapatismo se ha propagado extraordinariamente. Todas las pequeñas poblaciones son partidarias de Emiliano Zapata. Otras importantes, como Tepalcingo, le son adictas, encontrando allí ellos, cuando se presentan, víveres en abundancia, mientras las fuerzas del gobierno no los obtienen pues se les niega todo, recibiéndoseles con actitud hostil" (4).

En el ejército de Zapata el tránsito de campesino a soldado y de soldado a campesino se cumplía con absoluta fluidez, toda vez que lo militar formaba parte del universo cotidiano del mundo rural. En suma, no se trataba de un ejército como tal, sino que era "el brazo armado de un verdadero movimiento campesino" (5). Era una fuerza de combate asentada en las comunidades y, por lo tanto, descentralizada, sin cuarteles ni abastecimiento regular, más que el que proporcionaba la población. Aunque hostigaban constantemente al ejército federal,

no mantenían la ocupación de ciudades y se replegaban sin presentar batalla formal. Pueblos enteros se sumaban a los combates desbaratando la acción de la tropa enemiga y los abandonaban cuando llegaban los soldados. La masividad sustituía las carencias logísticas y de armamento, y se convirtió en el mejor argumento militar del ejército de Zapata.

Del mismo modo que la comunidad permeó políticamente al EZLN, su táctica militar está influenciada por los hábitos y costumbres campesinas. Un ejemplo muy sencillo: la elección de la fecha del alzamiento tenía que coincidir con la época de las cosechas, cuando las comunidades pueden conseguir más reserva de alimentos, que es también cuando se puede juntar dinero. La decisión política estaba tomada, lo había hecho el CCRI auscultando y consultando el sentir y la opinión de las comunidades. “Los compañeros empiezan a tomar en cuenta aspectos logísticos para el alzamiento, no políticos”, recuerda Marcos. Entendiendo por logística, en este caso, las necesidades materiales de las comunidades para afrontar una guerra. Lo político y lo militar aparecen subordinados a lo subjetivo. Marcos reconoció que no se tuvo en cuenta la situación política nacional e internacional, sino la desesperación de la gente. Una decisión política de tanta trascendencia aparece vinculada a lo emocional, que toma forma en el momento en que la gente dice ¡ya basta!. Se desconsideró así lo que la teoría revolucionaria clásica denomina "las condiciones objetivas". O, en otros términos, se consideró que la principal condición objetiva era la subjetividad de las masas.

2) La comunidad armada

Estamos entonces ante una guerra llevada adelante y sostenida por las comunidades. Pero el EZLN no es un calco de los ejércitos villistas y zapatistas. Sus mandos y dirección política insisten en que no se trata de una guerrilla sino de un ejército. Esta opción no resulta arbitraria, es el resultado de la participación directa de las comunidades en la guerra, lo que le da un carácter masivo a la confrontación: participan, a diferentes niveles, en los esfuerzos de una guerra que todos decidieron. Una guerra masiva acentúa a su vez el carácter de movimiento –opuesto a la idea de vanguardia–, que en lo militar se expresa de forma más adecuada en la concepción de ejército que en la de guerrilla.
En este sentido el EZLN expresa una continuidad, al interior del mundo indígena, de combates históricos: resistencia al conquistador, guerras de independencia y revolución mexicana, en las que participó todo el pueblo. Ahí tiene razón Marcos. Para comprender al zapatismo actual más vale mirar la experiencia de las luchas centenarias de los indígenas mexicanos, que fijarse en las posibles similitudes con las guerrillas centroamericanas. El EZLN es una extraña simbiosis –¿sincretismo militar, que se agrega al político?– de las tradiciones de las guerras campesinas y las tácticas guerrilleras modernas. En eso radica también su fuerza y poder de atracción. La opción que hicieron de comenzar la guerra tomando grandes ciudades, cuestión por la que empezó también Villa, obedece más a consideraciones políticas que militares. De ese modo consiguieron recalcar el carácter de ejército, el aspecto masivo de la guerra y la calidad de pueblo en armas del movimiento.
Poco se ha analizado la estructura militar del EZLN. Por lo que sabemos las fuerzas activas se componen de unidades regulares (los insurgentes) e irregulares (los milicianos). Ambas participaron en las tomas de ciudades y, a diferentes niveles, intervinieron en las acciones militares de los doce días de guerra. Existen además comandos urbanos y un aparato logístico de propaganda, sanidad, educación, transmisión e inteligencia. Los órganos de mando están centralizados en una Comandancia General de la cual depende un Estado Mayor. Cuenta con niveles de mando entre los que están los grados de teniente, capitán, mayor,

sargento y cabo, pero no existen los grados de coronel ni general. Esta disposición de la fuerza está inspirada en una táctica de guerra de posiciones, que es la que sostuvo el EZLN durante los primeros días de enero de 1994.
Según algunos expertos, el esquema de organización con escuadras, pelotones, secciones, compañías, batallones, regimientos y divisiones, sigue las mismas pautas de otras fuerzas revolucionarias armadas de tipo regular –no guerrillero–, como la Guardia Roja soviética o la Schutzbund austríaca. Estas fuerzas eran el aparato militar de grandes partidos de masas, cuyo esquema militar pretendía resolver el problema de la operatividad de grandes fuerzas combatientes, así como una precisa subordinación del aparato militar a la fuerza política dirigente (6).
La fuerza militar es descentralizada, cuestión que viene dada por el carácter masivo y democrático de un movimiento asentado en cientos de comunidades dispersas. Una estructura de este tipo se convierte en un enorme ejército poco operativo que puede llegar a ver desarticulada su capacidad de acción militar que consiste justamente en lo contrario: concentrar fuerzas. Tan importante es la dispersión de la fuerza militar zapatista, que las cañadas y regiones cuentan con una especie de ejército propio. Esta dificultad la superó el zapatismo gracias –nuevamente– a la masificación de su ejército asentado en las comunidades. Estas sirven de nexo entre las unidades de combate dispersas, acompañan a “su” ejército durante la ofensiva y lo escoltan en el repliegue.
La forma como organizaron la retirada de Ocosingo, durante los combates de enero, confirma esta hipótesis. Esperaron la llegada de las fuerzas gubernamentales y mantuvieron ocupadas zonas fijas a pesar del bombardeo y ametrallamiento desde aviones Pilatus. A la hora de replegarse, en lugar de dispersarse en pequeños grupos, lo hicieron en largas columnas de camiones repletos de insurgentes, violando las normas más elementales, ante el riesgo evidente de ser detectados y bombardeados por la aviación. Esta forma de operar –así como el hecho de que numerosos contingentes tomen grandes ciudades– sólo es entendible desde la voluntad de resaltar el carácter de ejército popular y masivo. En suma, un ejército regular, campesino–indígena. En tanto ejército, inspirado en la experiencia de Villa; en tanto movimiento campesino armado, inspirado en la gesta de Zapata.

3) El acopio de armas

El EZLN es un ejército pobremente armado, sustentado en la colaboración logística de las comunidades. A la baja calidad del armamento hay que sumar un gran desorden en cuanto a calibres, tamaños y calidades. Las fuentes de aprovisionamiento de armas fueron cuatro. Una parte pequeña, pero muy significativa política y socialmente, proviene de un acopio de "hormiga" realizado por las comunidades. Estas dedicaron, antes del levantamiento, una porción de los excedentes de la producción agrícola a la compra de armas, por las mismas razones que diariamente envían alimentos a los insurgentes: porque lo consideran "su" ejército. El ejemplo del viejo Rolando, que cambió su única vaca por un fusil, porque decidió que entre morir de hambre y morir peleando más le valía lo segundo, lo siguieron muchos campesinos. Una segunda fuente son las armas que habitualmente tienen los campesinos mexicanos para cazar. En ambos casos se trata de armas muy rudimentarias, de bajo calibre y escaso poder de fuego, pero cada arma así conseguida tiene tras de sí una historia de grandes sacrificios para su adquisición. Aprecian sus armas mucho más que si se las hubiera donado una fuerza amiga, por encima de su valor técnico o militar; y eso hace que se lo piensen dos veces antes de llegar a entregarlas como consecuencia de una negociación.
Algunas de las armas más sofisticadas que poseen fueron compradas a la policía y al ejército mexicanos. “Cuando ellos apresan a los narcotraficantes y les quitan las armas, sólo una pequeña cantidad de éstas es entregada a las autoridades,

porque el resto va al mercado negro” (7). Así consiguieron AK–47, M–16 y Mac 10, a los que en algunos casos tuvieron que hacer una adaptación, lo que revela que tienen talleres con capacidad para mantener, reconstruir o mejorar su armamento.
Cuando salieron de la selva para tomar las cabeceras municipales, la cantidad de armas y parque era mínima. “Hicimos una campaña de despistolización en todos los territorios que atravesamos el 31 de diciembre para ir a tomarnos las ciudades”, recuerda Marcos. La mayor parte de las armas que hoy posee el EZLN se las arrebataron a los terratenientes.
En los tiempos del gobierno estatal de Patrocinio González (1989–92), se organizó la Unión para la Defensa de Ocosingo, grupo paramilitar de los finqueros, entrenado por oficiales del ejército y la seguridad pública. Otros grupos similares, como la Unión de Defensa Ciudadana (UDC), ya se habían armado a fines de la década de los ochenta, para contrarrestar las tomas de fincas que realizaban los campesinos organizados en la ARIC. Las guardias blancas asolaban poblados e intimidaban a los campesinos que recuperaban tierras.
Presintiendo lo que se venía, las casas de los ganaderos se convirtieron en auténticos arsenales, al estilo de los bunkers de los granjeros sudafricanos. Conseguían armas de una gran variedad de modelos en los mercados norteamericanos, abastecidos desde la caída del bloque soviético con modernos fusiles chinos AK–47, R–15, M–16 y subametralladoras Uzi. Los grandes finqueros enrolaban en sus filas a pequeños campesinos, vaqueros y rancheros, en unidades operativas, pero por desconfianza no les repartían las armas sino que las depositaban en bodegas en algunos ranchos.
Durante una de las primeras operaciones de la UDC, en 1992, cuatrocientos miembros de esta guardia blanca asolaron un poblado de donde provenían los campesinos que habían tomado una hacienda cercana a Monte Líbano. Las armas estaban escondidas en una finca de Javier Castellanos, pariente del general Absalón Castellanos, ex gobernador secuestrado por el EZLN durante la ofensiva de enero de 1994. Gracias a sus contactos con los campesinos, que les permitieron infiltrarse en las guardias blancas, los zapatistas conocían algunas bodegas de armas que fueron asaltadas cuando salieron a tomar Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano y San Cristóbal. Al replegarse a la selva retiraron lo que quedaba de los arsenales, además de llevarse una tonelada y media de dinamita que consiguieron durante la ofensiva. Puede decirse que el grueso del armamento que hoy posee el EZLN proviene de esta campaña de despistolización de los finqueros (8).
El corresponsal en Chiapas del diario Liberation, Jean Francois Roger, quien cubrió las guerras centroamericanas, sostiene que el armamento de los zapatistas “es muy inferior al del FMLN antes de la gran ofensiva del 89”. Por su experiencia pudo comprobar que, además de la diversidad, muchas armas son chatarra reconstruída: “He observado AR–15, AK–47 viejas y Sten, lo que quiere decir que tienen talleres y un buen trabajo de armería”. Además de las mencionadas, poseen carabinas M–1 y M–2 de la Segunda Guerra Mundial y para los milicianos carabinas 22 largo y fusiles de caza. Muchas de estas armas estuvieron escondidas durante años.
Una de las pruebas de la escasez de armamento, es la participación durante las tomas de ciudades, de milicianos armados con palos y fusiles de madera. Algunos periodistas preguntaron al “sub” si esto no es una irresponsabilidad, al arriesgar inútilmente la vida de sus soldados. La respuesta fue concisa: “Cuando el combatiente no tiene aún un arma debe aprender a moverse como si la tuviera, es parte de la formación de un combatiente, llevar algo en las manos para que aprenda a moverse”(9).
Por lo que se sabe, el EZLN no dispone de armamento semipesado, aunque siempre resulta posible conseguirlo en el mercado negro. Son concientes que su fuerza no radica en el armamento: ""No tenemos el culto a las armas sino a lo que ellas representan en uno u otro momento político”, dice Marcos. Sostienen que las armas son hoy tan sólo una “garantía de sobrevivencia” y, como ejército, su fuerza se apoya en el conocimiento del terreno, la masividad del movimiento y consideraciones éticas, a las que subordinan cualquier principio de tipo técnico–militar o logístico. A propósito, un ejemplo ilustrativo: cuando tomaron las ciudades

el 1 de enero, delante iban los miembros del CCRI, la dirección política. Lo explican así: “No tiene caso que digamos váyanse y yo aquí, yo diciendo váyanse a hacer la guerra y me quedo. Por eso fuimos todos delante los del Comité. Ahora los compañeros nos tienen más confianza porque saben que todo lo que vayamos haciendo lo hacemos junto con ellos” (10).

4) Que callen las armas

El EZLN, aunque de raíz campesina y rural, rehuye la estrategia maoista de cercar las ciudades desde el campo. “Si no hay obreros
–dice Marcos refiriéndose a la lucha urbana– no hay ninguna posibilidad política ni militar de nada”. Conciben la lucha armada como parte de un proceso más amplio, al que el EZLN puede integrarse. Si por su estructura queda claro que subordinan lo militar a lo político, su práctica posterior al 1 de enero de 1994 muestra el interés de subordinar la guerra al ritmo de los movimientos sociales, la llamada “sociedad civil”. Visualizan la lucha armada como parte de un proceso más amplio, no “como un solo camino, como una sola verdad todopoderosa”, en torno a la cual se aglutinan todos los movimientos de oposición. Reconocen que son tan sólo una bandera, pero que puede surgir una bandera más grande en la cual quisieran cobijarse. Esa bandera mayor sería un movimiento nacional revolucionario, donde estuvieran las más diversas tendencias, los más diversos pensamientos y las distintas formas de lucha. Un mensaje dirigido tanto a los movimientos sociales como a los individuos que sienten que tienen que hacer algo por el país. Pero que excluye a los partidos políticos, “los que menos entienden” la necesidad de participación de la gente.

El CCRI ha dicho que “el EZLN no tiene ni el deseo ni la capacidad de aglutinar en torno a su proyecto y a su camino a los mexicanos todos”. Sostienen que luchan por once puntos (trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz) y que desaparecerán en cuanto se consigan. No tienen intención de perpetuarse como ejército, porque no constituyen un aparato con intereses propios, sino que son las comunidades en armas. ¿Una paradoja? Sí, son “armas que aspiran a ser inútiles”, como lo repite Marcos, una y otra vez.

Tienen la decisión de no imponer su punto de vista, de ser un multiplicador de voluntades que abran espacios democráticos para todos. En la medida que no son un aparato ni profesan el culto a las armas, tampoco se consideran soldados, en el sentido clásico del término. Pretenden ser tan sólo una luz que encienda una luz mayor.

Marcos lo explicó en la Convención Nacional Democrática, de forma realmente hermosa y conmovedora, tratándose de una persona que lleva una década acumulando fuerzas militares en silencio: “Luchen. Luchen sin descanso. Luchen y derroten al gobierno. Luchen y derrótennos. Nunca será tan dulce la derrota, como si el tránsito pacífico a la democracia, la libertad y la justicia, resulta vencedor”.

Desde el punto de vista militar, se hicieron soldados para que un día no sean necesarios los soldados. Militares que no sólo no tienen una lógica militarista, sino que tampoco quieren el poder. “Cuando decimos que no queremos el poder es porque no puede ser que un militar tenga el mando de una sociedad ... incluyéndonos a nosotros” (11). Si se llegara a firmar la paz, los zapatistas pretenden convertirse en un “ejército garante” para que México arribe realmente a la democracia. Sería ya un ejército no combatiente, en vías de extinción ... pero dispuesto a retomar la ofensiva en caso de ser necesario.

Una buena muestra de la flexibilidad militar y política del zapatismo, es lo sucedido cuando los movimientos sociales impusieron al gobierno –realizando amplias movilizaciones en todo el país– el cese al fuego y el comienzo de las negociaciones. Estaban preparados para una lucha larga y preveían que el ejército caería con fuerza sobre San Cristóbal para desalojarlos. “Todo lo que pasó

después del cese al fuego lo improvisamos”, sostiene Marcos. En ese momento comenzó otra etapa para el movimiento. Apareció en escena un interlocutor inesperado: la sociedad civil organizada. Cuando el gobierno de Salinas decretó el alto al fuego, quedaron desorientados. Suponían que ese momento iba a llegar, pero después de varios meses de combate. Jamás pensaron que doce días de guerra serían suficientes para que el ejército dejara de disparar y el gobierno los invitara a sentarse en torno a una mesa de diálogo. “Empezamos a calar que algo estaba pasando que no sabíamos. Y luego ya descubrimos qué era esto: tenemos que reconocer, con honor, que la sociedad civil provocó ese cese al fuego, y yo pienso que ahí tuvieron un papel protagónico, por lo menos al principio, la poca prensa honesta que hay en este país” (12).
El doce de enero fue un día clave en la historia reciente de México. Convocadas por decenas de organizaciones sociales, campesinas, de mujeres, barriales, estudiantiles, políticas y algunas personalidades, unas cien mil personas marcharon hasta el Zócalo de Ciudad de México enarbolando las consignas de “Alto a la masacre”, “Justicia” y “Paz”. Fue la concentración más numerosa desde las protestas poselectorales de 1988. No fue sólo una manifestación por la paz en Chiapas, sino un repudio al gobierno neoliberal de Salinas, que aprovechó la conmoción que provocó el alzamiento zapatista en la conciencia de los mexicanos para tomar la calle.
El papel de la prensa como legitimador moral de la rebelión, fue un invalorable aporte para abrir espacios al movimiento social que finalmente impuso la paz. El cese unilateral al fuego decretado por el gobierno y la enorme demostración popular del 12 de enero, fueron simultáneamente signos de la debilidad del gobierno de Salinas y el emerger del amplio descontento acumulado durante los seis años de su mandato. El zapatismo sirvió de catalizador de ambos, pero tuvo la suficiente flexibilidad y amplitud como para captar esos signos y pasar, desde ese momento, a cederle la iniciativa a la sociedad civil. Del mismo modo que una década atrás los insurgentes habían descubierto la comunidad, ahora tras doce días de guerra se encontraron con una sociedad civil que manifestaba una fuerza y un vigor desconocidos. En ambos casos hicieron lo mismo: subordinarse a la voluntad de la gente.

5) Leyes de guerra: humanismo armado

Esta subordinación de lo militar a lo político y de lo político a lo social, no nace de la noche a la mañana en el EZLN. Tiene su antecedente y su clave en la propia estructura de la organización, que pone por encima a las comunidades campesinas e indígenas, a cuya disposición se encuentra el mando político y el ejército. El mismo día de la insurrección, el EZLN dio a conocer un paquete de leyes a través de las que formalizó sus derechos y obligaciones como ejército, en relación con la sociedad civil. Desde el punto de vista militar busca explicitar su carácter de ejército clásico, con una serie de reglamentaciones que deben practicar todos sus destacamentos y combatientes.
La "Ley de Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias" establece su "derecho" a recibir de los pueblos "por conducto de las autoridades democráticamente elegidas, alojamiento, alimentos y medios para el cumplimiento de sus misiones militares, en la medida de las posibilidades de los pobladores". Pero en el capítulo de las "obligaciones" del ejército revolucionario, se estipulan catorce cláusulas que manifiestan expresamente la voluntad de someterse a las autoridades civiles y contribuir al fortalecimiento de la sociedad civil. El primer artículo dice así: "Hacer que los pueblos que no hayan nombrado libre y democráticamente a sus autoridades, procedan inmediatamente a la libre elección de las mismas, sin la intervención de la fuerza armada". Queda aquí evidenciada una tarea democratizadora del EZLN, allí donde llegue su presencia, para conseguir la libre expresión y organización de los campesinos que debería revertirse, o no, en potenciar la hegemonía zapatista.

En los siguientes puntos se insiste en "respetar a las autoridades libremente elegidas", "no intervenir en asuntos civiles", "respetar los reglamentos, costumbres y acuerdos de los pueblos y sujetarse a ellos en los casos de relación civil–militar", "respetar la justicia civil" y no cobrar impuestos ni apoderarse de las tierras de los pueblos o de los latifundistas que hayan sido expropiados. Todas estas cláusulas se proponen reforzar la presencia de la sociedad civil garantizando el respeto a sus autoridades. Finalmente, se anticipa la posibilidad de que miembros del ejército cometan faltas, en cuyo caso corresponde "reportar a los subordinados que cometan algún delito, apresarlos y remitirlos a un tribunal militar revolucionario para que reciban su merecido castigo". En este aspecto la fuerza militar es la que imparte justicia, privándose al Poder Judicial de intervenir (cuestión lógica si se recusa la legitimidad del Estado), pero también a las propias comunidades campesinas (aspecto discutible, por cuanto es la propia organización la que juzga a sus miembros).

De todos modos, una carta enviada por la CEOIC al CCRI, en la que denuncia el hostigamiento en las comunidades a los campesinos que no simpatizan con la causa zapatista, mereció la siguiente respuesta: "Este Comité Clandestino Revolucionario Indígena–Comandancia General del EZLN ha tomado con toda seriedad su denuncia. Miembros de nuestro CCRI–CG del EZLN se trasladaron a los lugares mencionados por ustedes y sancionaron a aquellos zapatistas que han estado hostigando VERBALMENTE a pobladores ajenos a nuestra lucha. Ni amenazas físicas ni verbales para obligar a nadie a unirse a nuestra lucha le serán permitidas a nuestra tropa y simpatizantes. Nuestras leyes de guerra son muy claras al respecto y actuamos ya para remediar lo mal hecho y prevenir que el problema se agrave". En la misma carta, fechada el 2 de febrero de 1994, el CCRI invita a una comisión de la CEOIC a visitar territorios zapatistas, para constatar las relaciones del ejército con la población civil no zapatista.

Seguramente el hostigamiento a la población simpatizante del gobierno no ha sido un caso aislado, pero es ciertamente mucho menor al denunciado por el gobierno. No sólo las organizaciones independientes de derechos humanos no han constatado violaciones por parte de la tropa zapatista, sino que el propio comunicado del CCRI resulta alentador, máxime cuando ha sido librado en plena guerra.

El EZLN manifestó su voluntad de no obstruir las elecciones de agosto de 1994, cuestión que cumplió cabalmente, facilitando incluso la instalación de mesas de votación en las zonas bajo su control. Pero tal vez el hecho más notable haya sido el juicio popular seguido al general de división Absalón Castellanos, secuestrado en su finca cuando los rebeldes se replegaron hacia la selva. A pesar de haberlo tenido en su poder y de tratarse de un ex gobernador acusado de graves violaciones a los derechos humanos, secuestros, robos y asesinatos, se decidió dejarlo en libertad y condenarlo "a vivir hasta el último de sus días con la pena y la vergüenza de haber recibido el perdón y la bondad de aquellos a quienes tanto tiempo humilló, secuestró, despojó, robó y asesinó".

Es éste un caso atípico, que no puede comprenderse sin acudir en ayuda de la práctica religiosa de las comunidades. No fusilarlo y dejarlo en libertad parecía una cuestión lógica en tanto constituye una acción de propaganda para ganar la simpatía de la población urbana, alejada del conflicto y desconocedora de los desmanes de Castellanos. Pero de ahí a darle el "perdón", media un abismo. Se trata, sin lugar a dudas, de una concepción profundamente cristiana, similar a la que llevó a Tomás Borge a perdonar a sus torturadores, cuando los sandinistas ya estaban en el poder. El sentido del perdón, que no excluye la exigencia de justicia, hay que enmarcarlo en la misma lógica por la que la comunidad indígena no encarcela ni ejecuta la pena de muerte contra quienes cometen delitos graves, asesinatos inclusive.

El tema del perdón tiene varias lecturas sobre las que conviene detenerse brevemente. Por un lado, es costumbre de las comunidades buscar reintegrar a los miembros que cometieron errores. Se trata de una tradición sólidamente arraigada entre los indígenas mayas. Por otro lado, esta tradición se engarza con la prédica pastoral cristiana, a la que posteriormente se suma el EZLN. El acto de perdonar parte de la consideración del enemigo como un ser humano. Busca el

arrepentimiento y la conversión, antes que la destrucción y el aniquilamiento del otro, reintegrándolo a la comunidad. Como contrapartida, reconoce que todos podemos cometer errores y afirma que en todos los seres humanos existen luces y sombras.
Grande fue mi sorpresa cuando, en medio de la selva y hostigados por los soldados, Samuel Ruiz y los diáconos que lo acompañaban hablaron de “perdonar al enemigo”, a ese mismo enemigo que asesina y tortura. “Lo único que es anticristiano y que tiene que evitarse, lo único que el cirstiano no puede permitirse, es odiar. Ese es el límite” (13). El EZLN recupera -seguramente sin proponérselo y “contagiado” por las costumbres indígenas y comunitarias- una religión sin dios, aún sin llegar a formularla. No quiere excluir al enemigo de la especie humana y con su ejemplo pretende salir del círculo infernal de castigos y venganzas.

6) Una forma diferente de encarar lo militar

José Luis Moreno, ex combatiente de la Liga 23 de Setiembre y miembro del Centro de Investigaciones Históricas de los Movimientos Armados, sostiene que el EZLN es un movimiento "absolutamente atípico que ha logrado superar, en muy corto tiempo, todo lo que logramos hacer los demás grupos armados en 20 años". Confirma también la tesis de Marcos de que aprendieron de los errores de la guerrilla mexicana de los años 60 y 70.
Partiendo de la autodefensa armada de las comunidades contra las guardias blancas, llegaron a construir un ejército en regla. Resulta evidente que la organización militar del EZLN es superior al armamento con que cuenta, cuestión secundaria en una guerra moderna, por la facilidad que existe para conseguir armas en el mercado negro. Resulta importante señalar que los zapatistas aún no han podido demostrar su capacidad en la ofensiva militar, aunque en los combates de Ocosingo, los más fuertes de los registrados en enero, supieron combatir con entereza y elevada moral. Más aún, la contraofensiva del ejército federal encontró serias dificultades al avanzar hacia la selva, el terreno más propicio para el EZLN. En algunas comunidades de la selva, los soldados tuvieron que enfrentarse a una resistencia masiva de las mujeres y los niños desarmados, que los rodearon y bloquearon el paso. En varias ocasiones los mandos no supieron qué hacer frente a los comuneros desarmados y tuvieron que replegarse. Se puede asegurar que mientras la presencia de los medios de comunicación en la zona de conflicto siga siendo importante y en tanto la sociedad civil siga movilizada, la estrategia de rodear al núcleo armado de una amplia base de apoyo civil, impedirá al ejército golpear al zapatismo.
Hasta el momento, el éxito mayor del EZLN ha sido político y no militar. Consiguieron que la sociedad mexicana no los visualice como algo lejano y extraño y por el contrario lograron una fuerte identificación emotiva y una simpatía con los fines del movimiento. En el difícil terreno del manejo de la información y la imagen, allí donde fracasó toda la izquierda mexicana y buena parte de la continental, los zapatistas se mueven a sus anchas. La condición indígena de casi todos sus protagonistas, las miserables condiciones materiales en que viven, el fluido manejo de los símbolos y un discurso sencillo –alejado de toda retórica y formalismo, abierto y antidogmático–, los hizo desde el primer momento vencedores en el terreno de la comunicación.

Desde el punto de vista estrictamente militar, consiguieron hasta el momento realizar acciones de mucha mayor envergadura que el ejército mexicano. Tomar cuatro ciudades importantes, mantenerlas durante varios días, resistir y combatir, atacar cuarteles y replegarse en orden, es algo que ninguna guerrilla latinoamericana había conseguido antes de las ofensivas finales cubana y sandinista, cuando ya todo el país estaba viviendo una insurrección masiva. Exceptuando el movimiento de Pancho Villa, es el primer caso en que se

comienza una guerra prolongada con una guerra de movimientos, situación que habitualmente se difiere hacia las etapas finales del enfrentamiento.
Al no seguir una línea militar tradicional, partiendo de acciones pequeñas y escalonadas, lograron sorprender al gobierno, al ejército y a la propia izquierda. Esta audacia les permitió irradiar una sensación de estar ante una fuerza mucho mayor que la real. La ofensiva militar de enero prentendía construir un escenario en la imaginación de la gente, adecuado a lo que en realidad representan: no la idea de la victoria militar sino la del levantamiento masivo –y por lo tanto justo– de las comunidades indígenas. El tamaño de la acción militar fue el de los objetivos políticos propuestos, que no son más que los de obligar al gobierno a reconocer que se está ante una fuerza poderosa (más en términos político–sociales que técnico–militares) a la que se debe reconocer y con la que sentarse a dialogar. En suma, la cosa no podía pasar desapercibida, había que escucharlos.
Fue una ofensiva política de los pueblos indígenas, que para llevarla a cabo tuvieron que construir y poner en marcha un gran dispositivo militar que le sirviera de soporte. Al día de hoy la "amenaza" militar del zapatismo parece conjurada. Difícilmente puedan reeditar acciones como las del 1 de enero, aunque posteriormente, en diciembre del mismo año, tomaron cuarenta municipios sin disparar un solo tiro. En todo caso, la capacidad ofensiva del zaptismo aún no ha sido puesta a prueba y el ejército mexicano –que tiene 60.000 soldados, la mitad de su fuerza de combate, en Chiapas– parece controlar la situación. Pero el zapatismo cuenta con una ventaja adicional, que proviene de la propia estructura descentralizada de su ejército y de la amplia autonomía que tienen las cañadas. "Cada frente cuenta con una dirección autónoma, capaz de activarse y actuar de manera independiente" (14). Esto contrarresta tanto la debilidad militar como la posible vulnerabilidad del estado mayor dirigido por el subcomandante Marcos.
Otro aspecto en que el EZLN se diferencia de los movimientos armados latinoamericanos, es en su actitud hacia las deserciones. En una oportunidad Marcos mostró su satisfacción a los periodistas que le preguntaron sobre el índice de deserciones. Se quejó incluso, porque algunos eluden las preguntas difíciles con la intención de no lesionar la imagen del EZLN. "Nadie pregunta esto –dijo arrellanado en un sillón de la catedral de San Cristóbal–, y es una tradición que en las guerrillas las haya. A quien deserta se lo quiebran, le dicen: 'Eres desertor, te desmoralizaste', y lo fusilan. Tenemos las manos limpias; en el ejército zapatista no hemos ejecutado a ningún desertor, y el número de desertores es muy alto, pero son más los que se han quedado". Optaron por confiar en la gente y aceptar que existen diversos niveles de participación y que los que abandonaban el ejército no perdían por eso la credibilidad. La única exigencia era que no delataran y "nunca nos delataron". Aquí se aprecia también una fuerte influencia de los hábitos de las comunidades, en cuya cultura no entra la idea de aplicar la pena de muerte a un miembro de la misma.
Una actitud similar mantienen respecto al tema de la seguridad. Tradicionalmente las cuestiones importantes que pueden afectar al conjunto de la organización, sólo son conocidas por un reducido número de dirigentes. Para el EZLN la seguridad descansa en las comunidades y no en el control jerárquico de la información, que resulta una fuente de poder. El día que entrevisté al comandante Tacho, estábamos rodeados de niños. Cuando Tacho se retiró, pregunté a los niños qué les había parecido la conversación con el comandante. Me miraron sorprendidos y me aseguraron que no conocían a nadie que se llamara Tacho, a pesar de que habían estado bromeando con él y lo ven casi diariamente.
Así funcionan los criterios de seguridad en las comunidades. El silencio es parte de su cultura, ya que asegura la protección del familiar, amigo o vecino. Antes del levantamiento, se debatió el tema pueblo por pueblo, decenas de miles supieron lo que se tramaba, pero ningún dato llegó hasta los servicios de seguridad. Las personas que no estaban de acuerdo con la guerra permanecieron igual en sus comunidades y sólo se les pidió guardar silencio. Todo un pueblo mantuvo el secreto porque, como dice Tacho, “son fieles a su comunidad”.

7) Dos, tres, ¿cuántas Chiapas?

Existe en México una sólida tradición de lucha armada, que arranca incluso antes de la revolución de 1910 y que se ha ido enriqueciendo con las experiencias de múltiples rebeliones populares. A estas tradiciones se incorporaron los movimientos de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez a partir de los años sesenta, sólidamente asentados en movimientos sociales. Todos los analistas coinciden en señalar que actualmente hay varios grupos armados en los estados de Oaxaca y Guerrero y algunas versiones hablan de guerrillas hasta en catorce estados.
Armando Bartra, historiador de los movimientos agrarios, defiende la tesis de que los movimientos campesinos actuales recuperan críticamente la tradición revolucionaria mexicana. Según ese análisis, los movimientos armados de la década de los sesenta "constituyen formas de autodefensa armada campesina que oscilan entre el estilo insurreccional propio de la revolución de 1910 y las nuevas formas de lucha que la experiencia cubana introduce en América Latina" (15).
Los estudios de Armando Bartra, publicados una década antes del levantamiento de Chiapas, avalan la tesis de la continuidad con las luchas anteriores, que representa hoy el EZLN. Permiten también comprender mejor su lógica interna y apoyan la hipótesis sobre esa suerte de “sincretismo” militar y político que encontramos en el neozapatismo, entre la organización comunal, las luchas tradicionales y los nuevos conceptos político–militares. Bartra incluso encuentra un eslabón entre las luchas de Zapata y las insurrecciones de este fin de siglo: se llama Rubén Jaramillo, miembro del Ejécito Libertador del Sur, con grado de capitán primero, que luego fuera líder agrario. "Jaramillo representa la continuidad del zapatismo en las condiciones sociopolíticas de la posrevolución", dice; pero además su trayectoria refleja la lenta transformación de las prácticas revolucionarias del campesinado mexicano.
Siguiendo la tradición del estado de Morelos, los jaramillistas tomaron las armas y se subieron a los cerros cuando en 1943, 46 y 52, se les cerraron los espacios políticos como consecuencia del fraude electoral y la represión. Antes de ser asesinado en 1962, Jaramillo intentó crear una comuna de corte zapatista que fracasó, al pretender calcar el modelo de lucha de Zapata. La importancia de su movimiento es que representa el enlace entre las viejas luchas de principios de siglo y las nuevas guerrillas de los sesenta. Aunque Lucio Cabañas pretendió construir un grupo armado de nuevo tipo, "se sumerge en la realidad campesina de la Sierra de Atoyac (y) tiene que enfrentarse a la tradición guerrillera regional y si quiere superarla tiene que partir de ella (16). La revolución que realizó el campesinado mexicano a principios de siglo, es parte de su patrimonio histórico que reaparece de forma actualizada en el EZLN y en decenas de grupos campesinos e indígenas, estén aún en la etapa de la autodefensa o hayan pasado a estadios más avanzados.
También Marcos reconoció en alguna oportunidad que existen otros grupos armados en el país y, aunque no lo llegó a aceptar, se sabe que el EZLN mantiene contactos con varias organizaciones. En la zona de la Huasteca de los estados de Veracruz, Potosí, Tamaulipas e Hidalgo, opera la Organización Independiente de Pueblos Unidos de la Huasteca (OIPUH), fundada en 1978. Se trata de una organización de más de dos mil hombres en armas, dirigidos por un ex oficial del ejército federal, Alejandro Hernández Dolores.
Una situación similar existe en el estado de Guerrero, donde la guerrilla no pudo ser exterminada desde la época de Lucio Cabañas. Las luchas campesinas e indígenas por la tierra en Guerrero, que en los seis primeros meses de este año se han cobrado decenas de víctimas, obligaron al ejército a estacionar de forma permanente a unos 20.000 soldados y todos reconocen que el estado es un polvorín a punto de estallar. Algo parecido ocurre en Oaxaca y en otros estados.
También Marcos sostiene que el gobierno y los militares "se dan cuenta de que abarcamos demasiado terreno, y no son capaces de cubrir todo el país. De acuerdo con los zapatistas, la cantidad de frentes es tan grande, que cuentan con fuerza suficiente para librar una guerra civil –que no desean, pero para la cual están dispuestos si los acontecimientos los empujan en esa dirección–, y por eso

advierten: 'Tienen que ceder al cambio democratizador; si no, se va a hacer un desmadre ... Pero eso ya no dependerá del EZLN" (17). Tiene razón Marcos cuando afirma que los primeros combatientes entraron a la selva Lacandona de forma accidental, porque allí tenían los contactos con indígenas. Efectivamente, podría haber sido en cualquier otro lugar del país.

Notas

1.- Entrevista con Radio UNAM.
2.- Entrevista de Blanch Petrich y Elio Henríquez a Marcos, en La Jornada, 8 de febrero de 1994.
3.- Adolfo Gilly, "La revolución interrumpida", pags. 95 y ss.
4.- Citado por Adolfo Gilly, pag. 67.
5.- "América Latina. Política y Sociedad", Alain Touraine, Madrid, Espasa Calpe, 1989, pag. 216.
6.- "Elementos para un análisis de la lógica militar del EZLN", Jaime Laguna Berber, en "Chiapaz", Grupo Parlamentario del PRD, Mexico, 1994, pag. 118.
7.- La Jornada, 8 de febrero de 1994.
8.- "EZLN..", pags. 65 y 66.
9.- La Jornada, 8 de febrero de 1994
10.- Zapata Vive", pag. 45.
11.- Entrevista con Radio UNAM.
12.- La Jornada, 8 de febrero de 1994.
13.- “México, visión de los ochenta”, entrevista de Nina Menocal citada por Carlos Fazio.
14.- "EZLN...", pag. 125.
15- "Los herederos de Zapata", pags. 90 y ss.
16- Ibid.
17.-"EZLN...", pag. 125.

Capítulo IV

Una nueva cultura política

¿Por qué nos quieren hacer partido político si nosotros no queremos el poder?

Subcomandante Marcos

Una mañana como tantas, cálida y perezosa, desayunaba la asombrosa hospitalidad de Carmen: café amargo y tortillas de maíz con sal, más que austero alimento para quien trajina de sol a sol. Platicábamos de las cosas del día, del informativo en tojolabal que apenas se escucha en su radio de pilas gastadas, de la lluvia torrencial de anoche, del marido en la milpa y de sus caminatas al río para cargar agua, o al monte para ceñirse el mecapal en la frente, cargando un bulto de leña para cocinar durante otro invierno, lluvioso y sombrío. Bruscamente interrumpió el desayuno un hombre que ya había visto antes: "Prepárese, lo van a recibir". En estos casos, como sucede a menudo en la zona zapatista, no conviene hacer preguntas. Apenas saber qué hay que llevar, recogerlo y echarse a andar. Caminamos un largo trecho por la selva y al llegar a una casita, igual a todas las casitas de esta selva voluptuosa, me dicen que espere.
El comandante Tacho aparece de improviso, ajustándose el pasamontañas. Poco tiene que ver este hombre con el comandante tenso y cansado que conocí durante los diálogos de San Andrés, apenas dos semanas atrás. Relajado y distendido, después del abrazo, lanza socarrón: "¿Empezamos por las fotos o por la plática?" Botas, camiseta, pañuelo y pantalón, ceñido por un ancho cinto, desde el que asoma un revólver prolijamente envuelto en un plástico transparente. Sus negros ojos tojolabales exhalan una extraña mezcla de fatiga, picardía y determinación. Habla despacio, tal vez porque tiene grandes dificultades para hacerse entender, este comandante que apenas pisó la escuela: “Nuestro papel es orientar a la sociedad civil con el ejemplo de nuestra democracia interna. Queremos darles tiempo para que empiece a funcionar la nueva cultura política que consiste en mandar obedeciendo, como hacemos en las comunidades”.
- ¿No cree que va a ser un largo proceso, con avances y retrocesos?
- Va a ser difícil, pero no olvidemos que la sociedad civil se ha movido mucho. Si se ha parado la guerra es por la movilización y madurez de la sociedad civil. Es verdad que hay diferencias y divisiones, pero creemos que entienden nuestra lucha. Las principales dificultades vienen de los dirigentes y no de las bases, que están mucho más unidas. También el gobierno está tratando de dividir a los movimientos con favores y créditos, como parte de sus planes contrainsurgentes. Pero ahí está nuestro papel: demostrar que a pesar de la ocupación y el cerco militar se puede mantener la lucha y la democracia en las bases. Si nosotros podemos discutir y ponernos de acuerdo, siendo muchas etnias que hablamos diferentes lenguas y además tenemos sesenta mil soldados metidos en Chiapas, ellos también tienen que poder ponerse de acuerdo para luchar por democracia, justicia y dignidad.

No pocos analistas quedaron descolocados con la aparición del EZLN. También, hay que decirlo, buena parte de la izquierda política del continente. Observan que el nuevo zapatismo no cuadra con los viejos esquemas. De ahí que el novel

politólogo Jorge Castañeda acunara el infortunado concepto de “reformismo armado”, para catalogar el sorprendente programa de los alzados, por la desconcertante razón de que no quieren el poder. Para el autor de “La utopía desarmada”, la izquierda se ha quedado sin propuesta propia y se limita a proponer cambios de maquillaje a la economía de mercado que, con entusiasmo o resignación, no tiene más remedio que aceptar. Estamos ante el viejo problema de las simplificaciones: izquierda/derecha, revolucionario/reformista. Sucede a muchos que, cuando la realidad no les encaja en los moldes, se resisten a cambiarlos y el resultado es un engendro difícil de digerir.

Marcos señaló, en alguna oportunidad, que el cuadrado de la teoría marxista se le abolló cuando entró en contacto con la realidad indígena. Es perfectamente conciente de todo lo inédito que representa el EZLN para la izquierda latinoamericana y se pone de mal humor cuando alguien intenta encasillar a su movimiento: “Dicen que somos sospechosos de no ser más que un grupo de reformistas armados en la línea de los movimientos guerrilleros de Colombia o del último viraje del Farabundo Martí en El Salvador. Lo que pasa con esto de las caracterizaciones es que algunos nos ponen el membrete de reformistas armados porque la computadora del Pentágono no logra clasificarnos en alguno de los esquemas preprogramados. Y eso aunque los antecedentes históricos de nuestro movimiento se pueden encontrar indirectamente en la revolución cubana, en la revolución sandinista, en la guerrilla guatemalteca, en la experiencia de Chile... Hemos recuperado ideas de todas esas luchas, y por algún complicado proceso de digestión dimos con el EZLN” (1).

Desde las distintas izquierdas las sospechas son variadísimas. Están los que pretenden asimilarlos a los movimientos centroamericanos y sostienen que detrás de los comandantes indígenas -que serían sólo la fachada propagandística- trabaja una organización revolucionaria al viejo estilo. Los amantes del vanguardismo se niegan a aceptar que un grupo de indios analfabetos sean capaces de encabezar un movimiento sin el apoyo de un puñado de mestizos, sólidamente ideologizados, aunque a esta altura nadie puede negar la influencia de Marcos y el pequeño núcleo de militantes urbanos que los apoyan. Otros, en fin, desconfían del rumbo que tomará el neozapatismo, ya que no persigue grandes metas (el poder, la transformación de la relaciones de producción, etc.) y “se limita” a pedir democracia y justicia.

Una variante de estas tesis es la de quienes suponen que en realidad Marcos (o el propio Samuel Ruiz) es el verdadero dirigente del EZLN, no sólo su conductor militar. El investigador Carlos Tello Díaz, sostiene que “el poder real, es decir los hombres y las armas, está del lado del subcomandante Marcos” (2). Unos y otros no sólo subestiman a los indígenas, su cultura, tradiciones de resistencia y capacidad de lucha; ignoran la ruptura ideológica y política que se dió entre la gente de la montaña encabezada por Marcos y los miembros urbanos de la organización “madre”, el FLN. El propio Tello reconoce que antes de la rebelión se produjo una ruptura entre Germán, máximo dirigente del FLN, y Marcos, provocada por la decisión de éste de someter las decisiones importantes a las comunidades. Pero no puede evitar caer en una manipulación de los hechos, que pone al descubierto la incapacidad de reconocer a los indígenas un protagonismo mayor que a los mestizos: acepta que la decisión de comenzar la lucha la tomaron las comunidades en votación abierta, una por una, levantando actas, en febrero de 1993. Pero a renglón seguido sostiene que un mes antes, “las FLN resolvieron iniciar la guerra de liberación en México” (3). En caso de ser cierta la versión, Tello opta por resaltar lo menos importante: existen decenas de casos en que grupos armados decidieron iniciar una guerra. Pero es algo inédito que cientos de comunidades tomen una decisión, de esa envergadura, en asambleas democráticas.

En el mes de julio de 1995 se realizó el Tercer Congreso Internacional de Mayistas en la ciudad de Chetumal. Uno de los temas abordados fue el del zapatismo, sobre el que algunos estudiosos de la cultura maya hicieron interesantes reflexiones. Uno de ellos, el investigador Jan de Vos, belga, ex sacerdote jesuita

que lleva veinte años trabajando en Chiapas y estudiando las culturas prehispánicas, sostiene: “Es un movimiento en el que los guerrilleros se hicieron indígenas y los indígenas se hicieron insurgentes”. Consultado sobre si los indígenas solos, sin la influencia del pequeño grupo de guerrilleros, hubieran llegado a esta rebelión, respondió: “No creo. Lo hicieron por tener insurgentes como Marcos, que empiezan a hablar como él lo hace, manejando ideas muy humanistas junto con las armas. Por ejemplo, Marcos difundió el concepto de mandar obedeciendo, en un discurso que sólo puede explicarse por la influencia o contagio que tuvo del mundo indígena. Este interesante fenómeno nunca ha sido el caso, por ejemplo, de los guerrilleros de Centroamérica”.
Concluye de Vos sosteniendo que ni las autoridades ni la izquierda -o sea todos aquellos que están en el poder o trabajan para conquistarlo- han llegado a comprender el nuevo zapatismo.
Otro mayista, Antonio Lampe, sacerdote y coordinador de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana, defiende una tesis inversa a la de la mayoría de los analistas: “En este caso la teología no inspiró al movimiento. Al contrario, yo creo que el movimiento indígena de Chiapas está inspirando a la teología de la liberación y a los teólogos para repensar nuevos temas, como el de la autonomía indígena”. Lampe reflexiona acerca del renacimiento continental del movimiento indígena, que en su opinión es la respuesta a la globalización, porque trata de buscar su fuerza en las propias costumbres.
Por su parte, el alemán Carlos Lenkersdorf, que vivió un cuarto de siglo entre los tojolabales, cree que la única forma de avanzar es entendiendo y conociendo las culturas autóctonas. Cuenta una anécdota: “En 1974 le pregunto a un jóven tojolabal: ‘¿Conoces Comitán?’, y le digo que ahí hay agua entubada, calles pavimentadas y que en su colonia ni soñar con una carretera. Le vuelvo a preguntar: ‘¿Dónde prefieres vivir? ¿En la ciudad o en tu colonia?’ Sin vacilar me responde: ‘Aquí en la montaña, porque aquí sí hay comunidad’”.
Apoyados en su experiencia de décadas entre los indígenas chiapanecos, estos tres hombres sostienen que el zapatismo no pretende tomar el poder sino “que aprendamos a vivir en comunidad”. Por alguna razón son los antropólogos, los hombres de fe y, en ocasiones hasta los periodistas, quienes mejor han comprendido las razones del zapatismo, que no son otras que las razones de los indígenas que viven en comunidades. De alguna manera están mucho más cerca de la gente concreta, de carne y hueso, que muchos analistas, políticos y politólogos.

1) Revolución y poder

“¿La toma del poder? No, apenas algo más difícil: un mundo nuevo”, escribe Marcos en una carta al escritor Gaspar Morquecho, un mes después de haber comenzado la rebelión. La idea es recurrente en los discursos zapatistas y ha causado no pocas perplejidades ya que el poder es el objetivo de todos los que hacen política. En la izquierda se ha llegado a confundir revolución con asalto al poder y no pocos sostienen la tesis maoista de que “el poder nace del fusil”. Desde el poder, se sostiene en la izquierda, la clase obrera -o el pueblo, o una alianza de clases- podrá transformar la sociedad.
Los zapatistas razonan en otra dirección y sostienen que su carácter de revolucionarios no surge del empeño en conquistar el poder, sino de la lucha por la dignidad, que resulta inviable en el sistema actual y que para conseguirla hay que transformar profudamente las relaciones sociales y la estructura del poder estatal. Pero aclaran que no es desde el poder como se alcanza la dignidad para todos, sino modificando los valores sociales dominantes que excluyen y marginan a gran parte de la población, y en primer lugar a los indígenas.
“Si las causas de los males subsisten, aunque el poder sea indígena, éste se va a corromper y se va a vender” (4). Agrega que los indígenas -los más pequeños de

los mexicanos- tienen el sagrado derecho de ser escuchados, “la única salvación de este país es que la sociedad tome el poder y diga aquí mando yo”.

En el discurso zapatista existen, de forma implícita, varias reflexiones en torno al poder. Pueden resumirse en que no creen que el poder sea el único camino para la transformación de la sociedad. Se relaciona también con las formas de detentar el poder, que debería estar asentado para los zapatistas en la experiencia comunitaria, o sea, el mandar obedeciendo. No queremos el poder para nosotros, porque nada nos garantiza que no terminemos actuando igual que nuestros opresores, viene a ser el discurso del EZLN. Lo que hace falta es cambiar de raíz la estructura del poder, descentralizarlo, difuminarlo para que sea menos poder, más participativo y cercano a la gente.

No menos importante es la crítica al vanguardismo, al que puede considerarse una forma de enajenar el poder del pueblo en un pequeño grupo de expertos o de “revolucionarios profesionales”. Aunque actúen con la mejor de las intenciones, las vanguardias revolucionarias dejan de consultar a sus bases para caer en actitudes paternalistas que, más temprano que tarde, derivan en autoritarismo. Refiriéndose a algunos procesos latinoamericanos, Marcos dice que se “le apostó todo a la claridad de la dirección revolucionaria, a su honestidad e incorruptibilidad, a que fueran eternas como dirección. Las direcciones revolucionarias en América se repitieron durante tanto tiempo eso de que eran la vanguardia del pueblo, sus representantes, que terminaron por prescindir de él” (5).

En una carta del Consejo Estudiantil Universitario dirigida al “sub”, aparecía una frase con la que los jóvenes pretendían sintetizar su apoyo a la causa zapatista: “No te preocupes, nosotros tomaremos el Zócalo por ustedes” (6), le decían. La respuesta fue fulminante y, como siempre, jovial: “Yo de por sí le he dicho al CCRI-CG que el D.F. está en el otro lado del mundo y los cayucos no nos dan abasto y además, como dijo no-me-acuerdo-quién, los guerrilleros que toman zócalos se hamburguesan”.

Una noche, fría y lluviosa, en San Andrés Larrainzar, pueblo tzeltal donde se realizan las conversaciones entre el EZLN y los representantes del gobierno, Tacho hizo reir un buen rato a la concurrencia, contando una anécdota que había ocurrido esa misma tarde. Ante miles de indígenas que esperaban el momento en que “nuestros comandantes” se comunican con la sociedad civil y los medios de comunicación, pidió una silla. “¿Saben qué nos preguntó hoy el delegado del supremo gobierno? Dicen que quieren que les expliquemos qué es la dignidad”. La carcajada duró varios minutos. Tacho y los ocho comandantes que lo acompañaban también reían. Luego agregó: “Si nos rompen la casa, podemos hacer otra. Pero otra dignidad, no podemos...”.

El asunto de la dignidad ocupa un espacio central en el discurso zapatista, herencia de las culturas indígenas, que para muchos observadores puede sonar repetitivo y machacón. Conversando con un grupo de periodistas, el comandante Isaac se explayó sobre el tema: “Como indígenas creemos y sentimos que tenemos la capacidad para dirigir nuestro destino. No hay necesidad de que nos anden llevando de la mano, pues. Podemos gobernar nuestro destino, podemos gobernar nuestro pueblo. No hay necesidad de que otro esté aplastando o esté manipulando. Como indígenas necesitamos autonomía propia, necesitamos esa identidad, esa dignidad, pues. Dignidad de vivir y respetar” (7).

Desde hace cinco siglos los pueblos indígenas del continente han sido aplastados y subordinados. Su lengua, menospreciada; su cultura, humillada diariamente. Las autoridades elegidas democráticamente por las comunidades, desconocidas y asesinadas. A pesar de eso, han conseguido mantener y reforzar una identidad que va a contrapelo de los valores predominantes. Por eso se levantaron, para exigir respeto, para poder ser escuchados o, sencillamente, para seguir siendo. Ciertamente, no piden el poder. Piden algo diferente: respeto a su identidad, respeto a sus culturas, tradiciones y autogobierno. La dignidad, como sostén de la identidad, convertida en argumento ideológico.

Cabe consignar que la experiencia chiapaneca no es un caso aislado en América. Los indios ecuatorianos llevan varias décadas en un proceso de autoorganización

que tiene varios puntos en común con Chiapas y una enorme diferencia: no han construido un ejército. La CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) reúne a todas las etnias de la costa, sierra y selva y desarrolla un proceso de recuperación de la identidad, la lengua y la cultura autóctonas. El programa de la CONAIE tiene dos puntos sobresalientes: la autonomía, que se concreta en el autogobierno, y la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), fachada de las sectas evangélicas que dividen a las comunidades. Procesos similares de organización se registran en Colombia, en Canadá, en la selva peruana y entre los miskitos nicaragüenses.

Si no quieren el poder, ¿qué quieren? Quieren la democracia y la autonomía. Una democracia similar a la que practican en las comunidades y que se resume en la célebre frase de “mandar obedeciendo”. La democracia comunitaria como ejemplo para la democratización de la sociedad. En las comunidades la democracia funciona al revés que en los llamados países civilizados: pasan horas y horas discutiendo qué se va a hacer y muy poco tiempo para elegir al encargado de hacerlo. La razón es bien simple: al que no cumple lo remueven. “Nosotros decimos que así debería ser el país: si alguien no está cumpliendo tiene que ser removido y tiene que entrar otro, de tal forma que el que queda elegido tiene que obligarse a sí mismo y obligar a su partido a cumplir lo que ha prometido” (8).
En las democracias occidentales se deposita toda la capacidad de decidir en unas pocas personas y se enajena la posibilidad de los electores de cambiarlas durante períodos muy largos. La degradación del funcionamiento democrático es tal, que casi lo único que importa es el candidato ya que, de antemano, se sabe que ninguno va a cumplir con lo prometido. Con razón dice el CCRI: “No sólo nos tienen que respetar nuestras formas de gobierno sino que incluso deberían aprender de nosotros, que tenemos más avances democráticos que el gobierno que ellos nos proponen”.
Es cierto que una democracia directa y asamblearia como la que funciona en las comunidades no puede proyectarse a escala de toda una sociedad. Tampoco cabe articular de esa manera un país extenso, con regiones diversificadas y grandes distancias. Sin embargo los zapatistas apelan al “plebiscito permanente” sobre temas puntuales, para conseguir un relacionamiento continuo entre gobernantes y gobernados que habilite formas de participación, que limite y controle la capacidad de decisión de los elegidos y aumente la vigilancia de los electores.
En ese sentido los zapatistas han elaborado toda una serie de propuestas mal conocidas y peor difundidas. El 1 de marzo de 1994 el CCRI elevó un “Pliego de Demandas” en el que se articula el más completo programa democrático elaborado hasta hoy por el zapatismo. El primer punto pide que se convoque una elección libre y democrática “con igualdad de derechos y obligaciones para todas las organizaciones que luchan por el poder”. Aclaran que “sin democracia no puede haber libertad ni justicia ni dignidad”.
El segundo punto exige que grupos de ciudadanos sin militancia partidaria vigilen el proceso electoral y le den legitimidad. El cuarto es el más importante: “Nuevo pacto entre los integrantes de la federación que acabe con el centralismo y permita a regiones, comunidades indígenas y municipios autogobernarse con autonomía política, económica y cultural”. Se trata de proceder a una completa descentralización del poder, dotando a las pequeñas unidades de capacidad de autogobierno, como forma de acercarlas a la gente y habilitar una mayor participación. La estructura centralizada del ejercicio del poder, ha sido y es la mejor forma de alejar a la gente de la resolución de sus problemas. El zapatismo imagina un futuro donde México sea una federación de regiones, que a su vez constituyan una confederación de municipios autónomos en los que cada pueblo, aldea, ciudad y comunidad alcancen la máxima autonomía posible. Sin duda el proceso de participación de la gente será lento y requiere la formación de una cultura de interés en los asuntos públicos. Pero cuanto más cercana esté la estructura de poder de la gente, más rápido será el proceso.

El punto octavo demanda tierra para los campesinos. No se trata sólo de una demanda económica; una comunidad sin tierra propia, no es nada, navega en el limbo. Tierra en la que asentar la autonomía, es lo que piden.
“Que se garantice el derecho de los indígenas a la información veraz de lo que ocurre a nivel local, regional, estatal, nacional e internacional con una radiodifusora indígena independiente del gobierno, dirigida por indígenas y manejada por indígenas”, dice el décimo punto. Respecto a la información siguen los mismos criterios que ya vimos en el punto primero y que guían todo el documento: descentralizar, para que los pueblos puedan tomar su destino en propias manos.
El punto número diecisiete pretende que: “La justicia sea administrada por los propios pueblos indígenas, según sus costumbres y tradiciones, sin intervención de gobiernos ilegítimos y corruptos”. Una justicia en manos de la propia gente es también una forma de descentralizarla y de involucrar a la sociedad en temas que le competen. Pero además exigen una justicia que tenga relación con las tradiciones de cada pueblo. Piensan que si en una comunidad la autoridad, que es la asamblea, ya castigó un delito basándose en las costumbres y cultura ancestrales, no tiene sentido que llegue el gobierno e imponga otro castigo.
El periodista Vicente Leñero, de la revista Proceso, mantuvo con Marcos el siguiente diálogo:
- ¿Qué es lo más importante para usted en las negociaciones?
- La autonomía administrativa y política de las regiones indígenas.
- Explíquenos eso.
- Los compañeros dicen que en las comunidades en donde la mayoría es indígena, existe de por sí una forma de gobierno particular, que subyace abajo de la gubernamental. Y dicen: ‘Lo que tiene que hacer el gobierno es reconocer que nuestra forma es la que opera, y la tienen que respetar y no meterse con nosotros’.

Unas comunidades que llevan siglos funcionando con autonomía económica y política y que han mantenido su propia cultura, constituyen una sociedad subterránea y paralela que quiere emerger y ser reconocida como tal. Apoyados en esa experiencia y práctica comunal, es que afirman que el resto de la sociedad puede organizarse en base a los mismos principios. En suma, proponen democratizar la sociedad a través de una amplia descentralización política y administrativa que abarque a todos los poderes del Estado, incluyendo al judicial. Dotar a las unidades de autonomía territorial y de órganos regionales y locales de autogobierno. Permitir que cada región, municipio y comunidad, adquieran autosuficiencia económica en base a sus propios recursos, intercambiándolos en pie de igualdad con las otras unidadas de la región o del país. Sumarle a todo esto el respeto a la cultura y costumbres de cada cual, una red de información descentralizada y en manos de cada comunidad. Habituar a la sociedad a participar a todos los niveles, en todas las decisiones y elegir a sus representantes, a los que puede revocar cuando éstos no cumplen, bajo el principio de “mandar obedeciendo”. ¿No es esto, acaso, una revolución?
Los zapatistas sostienen que democracia y autogobierno van de la mano. Se trata de una concepción alejada de la mayoría de los procesos revolucionarios que conocemos, que han optado por centralizar el poder. Pero tiene algo en común con las experiencias municipales que se registran en algunas importantes ciudades de América Latina, gobernadas por la izquierda. Una forma de gobernar y un estilo de trabajo, en las organizaciones sociales y políticas, que los zapatistas y los indígenas mismos han dado en llamar “una nueva cultura política”. En una sociedad así, no sólo los poderes del Estado aparecen difuminados en pequeños poderes locales; también el poder individual de los líderes aparece diluído en el general, llámesele asamblea o sociedad civil. En ellas, a diferentes escalas, reside la soberanía, porque en realidad asamblea y sociedad civil representan lo mismo: la soberanía del colectivo. Para decirlo con palabras del mayista Carlos Lenkersdorf: “Ese movimiento de los zapatistas no es una guerrilla que quiere presionar para tomar el poder; lo que quieren es que aprendamos a vivir en comunidad, y eso significa transformarnos todos por completo”. En suma,

recuperar el concepto primitivo de revolución: transformar la sociedad, transformando las relaciones entre las personas.

2) La cultura del pasamontañas

Los zapatistas han dado múltiples explicaciones sobre su uso. Por encima de las razones de seguridad y de las explicaciones variadas y hasta contradictorias que en distintos momentos dio el propio Marcos, el hecho de enmascararse responde a una opción profundamente política. En una entrevista lo explicó así: “Es más bien respecto al protagonismo o la corrupción que va a sobrevenir y a ese mensaje de que cualquiera puede ser Marcos. Cualquiera, no sólo del EZLN, sino de este país”.
Los zapatistas aprendieron de los errores de los jefes de la revolución mexicana: el caudillismo se convirtió en una de las principales debilidades en el momento de declive del movimiento. Rehuyen el caudillismo y el protagonismo, por más que los medios de comunicación hayan hecho de Marcos el líder del EZLN. Aunque se empeñe en repetir, hasta el cansancio, que está políticamente subordinado al CCRI, para la prensa es el centro de atracción principal. Al interior del EZLN eso no provoca problemas porque allí lo conocen y no usa el pasamontañas. Y, sobre todo, porque su autoridad moral no empezó el 1 de enero, sino mucho antes. El único caudillo reconocido es el CCRI, que en todo caso es un caudillo colectivo y elegido por las comunidades.
Desde el punto de vista ideológico, el pasamontañas tiene la ventaja de no individualizar al zapatismo con un dirigente. Además permite que todo mexicano de a pie, sin historia brillante ni pasado glorioso, puede también él ser Marcos. La respuesta de los jóvenes de la capital, que popularizaron la consigna “Todos somos Marcos”, es un reflejo de esta segunda intención. Durante la entrevista realizada por Radio UNAM, Marcos abordó extensamente este aspecto: “Yo creo que el pasamontañas causa un efecto ideológico bueno y que corresponde a nuestra concepción de lo que debe ser una revolución no individualizada o con un caudillo, sino con la suficiente fuerza moral como para diluirse en toda la gente y tener muchos ejércitos zapatistas, y muchos Marcos, y muchos comités clandestinos en muchos lados y en muchos frentes no militares... Cualquier mexicano puede ponerse un pasamontañas y ser Marcos, ser lo mismo que yo: juntarse con un movimiento que sea justo y legítimo y luchar por sus derechos, no digo con un arma, puede ser con un micrófono, con una pluma, con un papel, con una cámara fotográfica”.
Ser un ejército “sin pasado ni rostro”, tiene por añadidura la ventaja de que todos pueden identificarse con él y a todos puede representar. A los pocos días del alzamiento, el EZLN comenzó a recibir cartas desde los más remotos rincones de México, en las que grupos indígenas les pedían que incluyeran sus demandas particulares en el programa reivindicativo del zapatismo. Al no reconocer antecedentes políticos facilitan la identificación con su causa de vastos sectores sociales excluídos, porque el antecedente está en los indios marginados que no tienen voz y que durante cinco siglos estuvieron marginados y sometidos.
Recuérdese al respecto la novela de Manuel Scorza, "Garabombo el invisible". Es la historia de un campesino de los Andes peruanos que había llegado a la convicción de que era invisible luego de acudir durante décadas a los juzgados, donde reclamaba la legalización de los títulos de propiedad de su comunidad. Los mestizos de la ciudad no lo escuchaban, ni le hablaban ni lo miraban. Así durante tanto tiempo, que Garabombo decidió tomar el camino de la rebelión pensando que los militares nunca lo iban a descubrir en virtud de su invisibilidad. Pero desde el momento en que aquel indio oscuro y despreciado tomó las armas, empezaron a verlo y lo persiguieron. Sólo rebelándose los indios son tenidos en cuenta.
La identificación no es con un líder, una identidad política o ideológica, sino con una causa que abarca a todos los pobres. El mensaje apunta además a cuestionar la idea del “hombre nuevo”, un ser casi sobrehumano, con que se instruyeron

generaciones de luchadores latinoamericanos. Marcos lo explica con meridiana claridad: “¿El superhombre y el hombre nuevo están en el EZLN?. No, la verdad no. No, no está aquí, es nada más nuestro ser colectivo el que subordina nuestras pequeñeces y nuestras miserias, me cae de madre” (9).
En relación a la sociedad mexicana, sobre todo a su porción mayoritaria, mestiza y urbana, la imagen del pasamontañas apela a que todos y cada uno sean capaces de mirarse al espejo y ver la realidad. La misiva está dirigida al movimiento social -como casi toda comunicación zapatista- al que interpela: “¿Está la sociedad civil mexicana lista para quitarse su máscara?” La metáfora de la máscara es un llamado a despertar del letargo, del sueño que durante cinco siglos le impidió a los mexicanos ver el rostro de sus hermanos indígenas. Han tenido que tomar las armas para ser vistos y reconocidos, dicen que les llegó entonces el turno a los no indígenas a quienes les señalan: mírense al espejo, vean qué imagen les devuelve y, si no están conformes, pueden hacer como nosotros. Apela al desafío de aceptar la identidad mexicana como realmente es, reconociendo que el espejo debe reflejar la variedad étnica y cultural del país. Con el pasamontañas los zapatistas pueden representar a todo el mundo, pero al mismo tiempo no son nadie. La máscara no encubre un rostro determinado, “es signo de los que salieron sin rostro del submundo, los vengadores anónimos que no luchan por un beneficio personal y que van a desaparecer hacia la noche de la que salieron, cuando su lucha ya no tenga sentido” (10). La máscara, en fin, apunta a que no existen en realidad ni combatientes ni comandantes individualizados. A que, tal como sucede en las comunidades, el comandante último sea el pueblo entero.

3) La teoría de la antesala

El EZLN propone un enfoque nuevo para proceder a las transformaciones sociales revolucionarias, conectado también con las tradiciones indígenas comunitarias. Consiste en confrontar cada paso con la voluntad de las mayorías. Para ello echan mano de dos tradiciones propias: una infinita dosis de paciencia para encontrar entre todos un camino y la construcción de un marco de referencia en el que quepan todos y entre todos tomen las decisiones. En la comunidad campesina, es la asamblea. En la sociedad, la democracia.
Es lo que podemos llamar la teoría de la antesala: “La nueva sociedad, o el mundo nuevo o como quieran llamarlo -dice Marcos-, debe pasar previamente por una antesala. Las propuestas o rumbos que debe seguir el país, sea esto el comunismo, el socialismo, la socialdemocracia, la democracia cristiana, el liberalismo o cualquier otra corriente ideológica de moda, debe confrontarse con la realidad de cada pueblo para su aprobación. Si esto no ocurre, estaríamos hablando de una falsa revolución, y no porque sea una revolución que mienta, sino porque, sin el sustento que menciono -la aprobación y la participación de las grandes mayorías-, sería siempre susceptible de desviarse o de voltearse”.
Se trata de la misma línea de pensamiento con que actúan las comunidades, cuando institucionalizan la asamblea como forma de tomar todas las decisiones. Primero el cómo, luego el qué o el hacia dónde. El primer paso consiste entonces en instaurar una democracia participativa, lo que Marcos llama “antesala”, que será el medio para decidir el rumbo a tomar. Sostienen que se levantaron en armas no para hacer una revolución socialista, sino para conseguir la democracia, ese medio que les permitirá llegar a un fin que no está predeterminado. Y aseguran que se convertirán en el ejército garante de esa democracia, hasta que el hábito democrático haga innecesaria su existencia.
Un reciente texto de Marcos, “La luna entre los espejos de la noche y el cristal del día”, resume este punto: “No se trata de la conquista del Poder o de la implantanción (por vías pacíficas o violentas) de un nuevo sistema social, sino de algo anterior a una y otra. Se trata de lograr construir la antesala del mundo nuevo, un espacio donde, con igualdad de derechos y obligaciones, las distintas

fuerzas políticas se ‘disputen’ el apoyo de la mayoría de la sociedad. ¿Confirma esto la hipótesis de que los zapatistas son ‘reformistas armados’? Pensamos que no. Nosotros sólo señalamos que una revolución ‘impuesta’, sin el aval de las mayorías, termina por volverse contra sí misma(...) En suma, no estamos proponiendo una revolución ortodoxa, sino algo mucho más difícil: una revolución que haga posible la revolución”.

En esta larga cita se expone una de las más completas explicaciones que ha dado el EZLN acerca de su “concepción” de la revolución. Sin lugar a dudas aparece impregnada, como todo el lenguaje y el contenido de sus mensajes, de la impronta de la cultura indígena. Desde que comenzó la rebelión se dedicaron a predicar con el ejemplo, ejerciendo ellos mismos la democracia, mostrándole a toda la sociedad, más allá de las declaraciones, cómo funcionan, cómo es la democracia comunitaria. En varias oportunidades invitaron a los periodistas a presenciar las asambleas y explican, en cada ocasión que se les presenta, la forma en que realizan las consultas con las bases para responder las propuestas que les hacen los delegados del gobierno en las rondas de negociaciones. Un trabajo “educativo” bastante más profundo que los comunicados, programas y manifiestos que continuamente difunden.

Recientemente dieron un paso más. Propusieron a la sociedad que se realizar un referéndum para que ella decida si quiere que el EZLN se convierta en un partido político independiente o participe en un amplio frente opositor. Dejaron en manos de muchos las decisiones que en otros movimientos toma la dirección.

Con la misma lógica apelaron en julio de 1994, en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, a que la sociedad civil -”en quien reside nuestra soberanía”- se organizara a través de la Convención Nacional Democrática, buscando organizar a la sociedad civil, ya que la revolución no “concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo, en el poder, sino en un ‘espacio’ libre y democrático de lucha política”.

Si en algo ha sido consecuente el zapatismo, es en apostarle todo a la sociedad civil, en poner por delante la lógica de su propuesta "estratégica" de que no le van a imponer nada a la sociedad, que no la van a tomar de rehén. Estamos ante un caso inédito, de un grupo armado que pregunta a sus bases de apoyo lo que hay que hacer, antes de hacerlo; que busca la creación de un espacio democrático para que se exprese la sociedad civil y con ello haga inútil el camino armado. “¿Qué otra guerrilla ha apelado, no al proletariado como vanguardia histórica, sino a la sociedad civil que lucha por la democracia?”, pregunta Marcos.

Para los zapatistas el verdadero cambio, la clave de su revolución, es conseguir a través de un largo proceso la cristalización de una cultura política que se asiente en un relacionamiento democrático entre los distintos sectores y actores de la sociedad civil. Consiste en difuminar “el” poder y crear múltiples poderes. “El problema de la democracia no está en el poder, sino está en la ciudadanía”, dice Marcos en un video difundido en agosto de 1995.

Y dice algo más: “Los mexicanos deben construir su propio espacio de democracia y ese espacio de democracia es factible imponérselo al régimen, cualquiera que éste sea”. Por lo tanto dicen que un proceso así es necesariamente lento, con avances y retrocesos, porque es algo mucho más profundo que cambiar un gobierno o conquistar el poder. Quieren cambiar la sociedad de abajo arriba, pero empezando desde abajo.

4) El EZLN no se manda solo

Desde antes incluso de comenzar la insurrección, los zapatistas saben que las soluciones escapan al estrecho marco del estado de Chiapas. Aunque el EZLN se asienta en unos cientos de comunidades de la selva y Los Altos de Chiapas, nunca fue un movimiento localista. Tampoco lo han sido los movimientos campesinos que anteceden al EZ. Todos ellos tenían lazos con organizaciones campesinas del resto del país; los más tenían en Zapata un referente histórico y

político y, en general, los campesinos mexicanos son concientes, por su experiencia y memoria históricas, que la tierra que poseen provino del reparto iniciado por la revolución mexicana y continuado por el cardenismo.
El tríptico reivindicativo del neozapatismo (libertad, justicia, democracia) no tiene soluciones locales ni regionales, por más que los gobiernos de Salinas y Zedillo se hayan empeñado en circunscribir las negociaciones al estado de Chiapas. Esta ha sido una de las principales trabas que llevó a la paralización de las negociaciones. "Nosotros no le podemos decir al país: ya negociamos la democracia en San Cristóbal -argumenta Marcos-. Porque entonces el país nos va a decir: '¿quién te nombró a que fueras mi vocero?' Para esto tiene que haber un movimiento más grande... Y para que se dé una democracia, la mesa tiene que ser más grande: el país entero". La articulación del movimiento local con los objetivos y las demandas nacionales, se produce a través de la llamada sociedad civil organizada, en la que confluyen desde movimientos sociales hasta individuos no organizados.
No solamente el EZLN tiene demandas nacionales, sino que es en realidad una fuerza política de carácter nacional. Marcos aseguró que tienen insurgentes en varios estados del país, esperando órdenes para actuar, cuestión que se confirma toda vez que el "grupo madre" del EZLN sigue actuando y coordinando un trabajo político a escala nacional.

Uno de los hechos más sorprendentes del EZLN es que un discurso dirigido a toda la sociedad, capaz de dinamizar y revitalizar el tejido social de las organizaciones populares, provenga de una de las regiones más postergadas y marginadas del país.
El primer gran paso dado por el EZLN para enlazar el movimiento chiapaneco con el resto de la sociedad mexicana fue la II Declaración de la Selva Lacandona, emitida el 12 de junio de 1994. En esos momentos el país vivía una situación dramática. Faltaban dos meses para las elecciones en las que se perfilaba como posible vencedor Cuauhtémoc Cárdenas. En marzo había sido asesinado Luis Donaldo Colosio, candidato electoral del PRI, poniendo en evidencia una grave fractura en los más altos escalones del poder, acentuando la inestabilidad política y la crisis social. En tales circunstancias los zapatistas llamaron a "la sociedad a que retome el papel protagónico que tuvo para detener la fase militar de la guera y se organice para conducir el esfuerzo pacífico hacia la Democracia, la Libertad y la Justicia".
La Convención celebrada entre el 6 y el 8 de agosto en plena selva Lacandona, fue un éxito. Mucho se ha escrito sobre la misma y no es cuestión de abundar en detalles. Fue el más formidable contacto que una organización armada e indígena ha tenido en tiempos de guerra con la sociedad mestiza y urbana. Los zapatistas "entregaron" simbólicamente una porción de su territorio a la sociedad para que organizara su convención, cesión que contrasta con la actitud del "mal gobierno" que se empeña en cercar y arremeter contra esos mismos sectores. La Convención fue dos cosas: un acto simbólico y un hecho real. Como símbolo, representa una forma de relacionamiento del EZLN con las masas urbanas, a través del cual ejemplifica cómo pretende que sea la relación entre la sociedad civil y el grupo armado. Este abre por la fuerza de las armas un espacio -geográfico en este caso, político en la propuesta- para que sea ocupado por la gente. A su vez la sociedad debate, se moviliza y decide en una gran asamblea, convirtiéndose de hecho en la ejecutora de la decisión de las mayorías. El EZLN se limitó a garantizar la seguridad de dicha asamblea y tiene unos pocos representantes en ella -veinte en ocho mil- , huyendo de cualquier actitud hegemonista. Si es cierto que las propuestas zapatistas guiaron la Convención, no fue el resultado de una maniobra ni del peso cuantitativo de sus militantes, sino producto de la autoridad moral del EZ y de la aceptación de sus tesis.
En lo simbólico, esta actitud quedó reflejada en el discurso del "sub" ante los delegados. Recordó a los participantes que a lo largo de 28 días, en jornadas de 14 horas, 600 hombres y mujeres construyeron el anfiteatro, fogones, bancas para ocho mil personas y casas de hospedaje. Una especie de arca de Noé para una sociedad diversa, multiétnica y plurilingüe, fragmentada y dispersa, que fue capaz de poner en común sus acuerdos y desavenencias gracias al esfuerzo -armado y

no armado- de los zapatistas. Una reunión nacional en vísperas electorales, un "esfuerzo común de civiles y militares, esfuerzo común por un cambio, esfuerzo pacífico de los armados", con el objetivo de derrocar al gobierno y desbrozar el camino hacia la democracia. Cientos de indígenas trabajando de sol a sol para construir un espacio donde unas gentes llegadas de las ciudades pudieran sentarse a discutir, comer, dormir y hasta consultar una biblioteca, es mucho más de lo que "el mal gobierno" les ofrece cotidianamente.
El discurso de Marcos, punto culminante de la asamblea, fue una hermosa pieza oratoria: "Por eso construimos este lugar para una reunión que si tiene éxito será el primer paso para negarnos como alternativa. Por eso levantamos Aguascalientes como sede de una reunión que si fracasa nos obligará de nuevo a llevar adelante con fuego el derecho de todos a un lugar en la historia". El esfuerzo de la CND cuajó posteriormente en la creación de una Convención de mujeres y otra de estudiantes, pero sobre todo en la continuidad de la lucha, organización y movilización de amplios sectores sociales que, impulsados por el ejemplo del EZLN, tomaron la bandera en sus manos. "No es nuestro tiempo -dijo Marcos-, no es la hora de las armas, nos haremos a un lado, pero no nos vamos. Esperaremos hasta que se abra el horizonte o ya no seamos necesarios...".
Durante tres días el EZLN escenificó lo que entiende debe ser un relacionamiento democrático con la sociedad civil, el papel que se asignan en la construcción de un nuevo México y el que le proponen a los movimientos sociales. El "sub" entregó la bandera mexicana, que habían encontrado sola y olvidada en el palacio municipal de San Cristóbal, a la sociedad civil allí reunida para que la enarbole. "Para el EZLN no hay más plazo que el que las movilizaciones civiles y pacíficas determinen. A ellos nos subordinamos, incluso hasta desaparecernos como alternativa". Luego abandonó el podio y entregó la bandera a Rosario Ibarra, madre de un desaparecido y defensora de los derechos humanos desde los años setenta. Desde ese momento, mucho más que en los comunicados, quedó sellado un pacto por el que, como dijera el escritor Carlos Monsivais, "el EZLN ya no se manda solo". La tradición de gobierno de la comunidad trasladada a la sociedad toda, como propuesta y como práctica. El desafío de construir una nueva cultura política, había sido lanzado y se demostraba que era posible transitar esa nueva vía. Los zapatistas pusieron así en juego su papel de dinamizadores del movimiento social, de difusores y "maestros" de la democracia comunitaria.

5) La sociedad civil depositaria de la soberanía

Una mañana de junio pasé por Aguascalientes con un grupo de periodistas, para visitar comunidades indígenas de la cañada tojolabal, situadas unos veinte kilómetros selva adentro de Guadalupe Tepeyac. La trocha estaba prácticamente instransitable por las constantes lluvias que cayeron el último mes. A medida que nos internábamos en la selva las paradas se repitieron para empujar la kombi enterrada en el barro o para dar aventón a las familias que pretendían retornar a sus aldeas. Al pasar por el desierto pueblo de Guadalupe Tepeyac -abandonado por sus habitantes cuando la última ofensiva del ejército federal- el jolgorio se convirtió en tenso silencio en la camioneta. Por el retrovisor pude ver las lágrimas que resbalaban por el rostro redondo de doña Inés, arrebujada en el asiento, justo al pasar frente a su casa, solitaria y triste. Al salir del pueblo se divisa el cerro donde tuvo lugar la Convención de Aguascalientes. La indignación paralizó cualquier comentario. Un enorme cuartel militar ocupa el lugar del anfiteatro labrado en la montaña por los seiscientos indígenas que trabajaron de sol a sol para ofrecérselo a la sociedad civil. Cuando la soldadesca llegó el 9 de febrero a Aguascalientes, destruyó minuciosamente cada una de las miles de bancas, los catorce fogones, las veinte casas para hospedaje y, con delectación, se cebaron con el podio y la biblioteca. Destrucción justo allí donde el esfuerzo indígena había construído, no para ellos, un espacio para toda la sociedad. Igual que viene

sucediendo desde hace cinco siglos. ¿Qué se podía esperar de un régimen que asesinó a Colosio y Ruiz Massieu y a más de 300 militantes de PRD?
Más difícil que resistir a los soldados fue aceptar las estériles polémicas que surgieron en las organizaciones sociales, las divisiones que aparecieron en la CND y la llevaron a la parálisis. Algo así como el triunfo de la vieja cultura política, la que lleva a la izquierda a despedazarse, a combatirse entre ella misma antes que combatir al enemigo. Cierto es que el gobierno hizo todo lo posible por introducir cuñas, provocar el desgaste y auspiciar la coptación de algunos dirigentes, para debilitar las dos principales bases organizadas del zapatismo: la CND y la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH). Este organismo fue creado después del fraude electoral en Chiapas, que le birló el triunfo al candidato independiente, inscrito en las listas del PRD, Amado Avendaño. Una vez constatado el fraude, un amplio abanico de organizaciones sociales, campesinas y representantes municipales, organizados en la asamblea estatal, formaron el Gobierno de Transición en Rebeldía del Estado de Chiapas, el 8 de diciembre de 1994. Estas fuerzas representan al grueso del movimiento campesino y casi la mitad de los municipios del estado.
Las maniobras del gobierno federal y estatal para dividir y atraerse a algunos dirigentes, forman parte de la campaña contrainsurgente para aislar al zapatismo y poder asestarle un golpe militar. Un comunicado de Marcos dirigido a la CND al celebrarse su segunda sesión, a principios de noviembre de 1994, alertaba sobre las disputas internas que ya estaban paralizando al organismo. “Las peleas que no duelen alivinado, no sirven entre hermanos”, decía la carta. Finalizaba con una “posdata suplicante: no hundan ese barco por favor...”. El mismo día el CCRI se vió en la obligación de explicar por qué se le entregó la bandera -que no la presidencia- a Rosario Ibarra, ya que cundían las polémicas sobre quién debía estar a la cabeza de la CND. La mayoría de los delegados de la Convención pertenecen al PRD, una buena parte a otros grupos de izquierda de origen maoísta o trotskista y una parte menor son independientes. El comunicado del CCRI fue claro y puso el dedo en la llaga: “El EZLN exhorta a todos los delegados, invitados y observadores asistentes a esta segunda sesión de la CND a que no repitan el vicio del desgaste interno en ajustes de cuentas, que no se desgasten en pugnas y descalificaciones que impidan llegar a acuerdos fundamentales, y a que vean hacia dónde está el enemigo principal de México: el sistema de partido de Estado”.
No obstante, el discurso zapatista siguió dirigiéndose de forma casi obsesiva a la sociedad civil, a través de una cadena interminable de comunicados que conforman ya una verdadera “guerra de papel”. Centenares de cartas, comunicados, artículos y entrevistas (entre enero y fines de julio de 1994 se difundieron más de cien comunicados a los que hay que sumar numerosas entrevistas), buscan trasmitir su experiencia a los movimientos sociales, mostrarles cómo es la realidad cotidiana y hacerles propuestas de trabajo que “orienten”, en medio de tanta confusión.
El 1 de enero de 1995 el EZLN emitió la III Declaración de la Selva Lacandona. En ella analizaba las “limitaciones” de la lucha pacífica, plasmadas en el gigantesco fraude que el 21 de agosto de 1994 permitió al PRI renovar el mandato presidencial. Criticó el gradualismo y la claudicación que aparecieron en las filas de la oposición y dijo que México está en una disyuntiva: “La prolongación de la agonía por la apuesta a un tránsito ‘sin dolor’ o el tiro de gracia cuyo destello ilumine el camino de la democracia”. En esos momentos comenzaron a manifestarse con fuerza movimientos en varios estados del país (Tabasco, Oaxaca, Guerrero, Chihuahua) por demandas sociales o contra el fraude electoral, exigiendo democratización y transparencia. En la Declaración, los zapatistas explicaron los motivos de la ofensiva de diciembre de 1994, en la que tomaron cuarenta municipios y a la que calificaron como un “llamar la atención” al país sobre las condiciones de vida de los indígenas. Advirtieron acerca de “lo irresoluble de la situación local si no se acompaña de cambios profundos en las relaciones políticas, económicas y sociales en todo el país”. Previnieron que no se entienda por autonomía ni la separación de Chiapas ni la integración de las minorías humilladas en el estado federal.

La propuesta más importante fue la creación de un Movimiento para la Liberación Nacional, que debería ser encabezado por la CND y Cuauhtémoc Cárdenas. Se trató de un intento de unir a las tres principales fuerzas nacionales que luchan por la democracia: la CND, el cardenismo y el EZLN. El objetivo era “unirnos sin desaparecer nuestras diferencias, hacer homogéneo nuestro afán democratizador” y “unirnos sin subordinarnos unos a otros”.
La CND, a pesar de sus diferencias internas, retomó la propuesta zapatista en su tercera sesión, formulando el Plan de Querétaro. Pero la inoperatividad de la Convención le impidió tomar impulso y convertirse en elemento aglutinante de la oposición. Chocó además con la reacción negativa de los burócratas del PRD, que vieron con temor cómo “su” líder se acercaba demasiado a posiciones radicales y sabotearon la formación de un frente único contra la dictadura. El PRD se mueve en el filo de la navaja desde el surgimiento del EZLN. Mientras Cárdenas estableció contactos fluidos con la dirección zapatista y mantiene estrechos lazos con sus bases, la dirigencia encabezada por Muñoz Ledo prefiere establecer alianzas con sectores del PRI y del PAN. Pero como las bases del PRD sintonizan con las demandas zapatistas, y buena parte de ellas integran la CND, la dirección se mueve a la defensiva ante el temor de perder a sus bases.
Posteriormente Marcos señaló a la CND que recordara que la organización “nació con la idea de la unidad, no de entrar en el mercado del clientelismo político”, que no se proponga ser el brazo político del EZLN sino convertirse en un espacio de propuestas para imponerse “con imaginación, al gobierno, a los partidos, al ezeta y a sí misma”. No ahorró críticas a los partidos, incluyendo al de Cárdenas: “Ese barco (la CND) no quiere llegar al puerto del poder, en ese sentido no cumple con las premisas pragmáticas y cínicas de Galio-Maquiavelo, pero sí quiere llegar al puerto de un país sin retorno a la sombra, un país con democracia, libertad y justicia. ¿Hay lastres? ¡Al mar con ellos! ¿Quedarían pocos a bordo? ¡La imaginación suplirá cantidad con calidad! La sociedad civil tiene mucho que aprender de sí misma y poco, muy poco, que aprender de la sociedad política (con todo su espectro de colores, sabores y cinismos)” (11).

No nos dejen solos -razonan los zapatistas-, no se cansen ni dejen de luchar. Lo peor que puede pasarnos, es que se desmovilicen. Si así fuera, la guerra volvería y tendríamos que pagarle más sangre a nuestro pueblo para que entienda, para que se sensibilice y luche. “Cuando ellos se callen, cuando se cansen. Entonces será la hora negra en que tendremos que hablar”, escribe Marcos en su cuento-carta-comunicado del 24 de febrero de 1995.
Insisten en que, más allá de la lentitud, vacilaciones, contradicciones y debilidades del movimiento social, lo siguen viendo con esperanza y en él depositan su soberanía. Apelan a la proverbial paciencia del guerrero y a la cinco veces centenaria paciencia del indígena: “Aprendimos, con esta guerra, a hablar y a que se nos escuche. Pero no aprendimos a escuchar. Eso ya lo sabíamos. Aprender a oir es, cuando menos para los indígenas del Sureste Mexicano, aprender a vivir. Dicen que eso es un ‘diálogo’: hablar y escuchar... para encontrar lo que nos hace diferentes, pero también, y esto es lo más difícil, lo que nos hace iguales” (12). Un análisis que comparte el Vicario general de la diócesis, Felipe Touissante: “La fortaleza o debilidad del EZ dependen directamente de la fortaleza o debilidad de la sociedad civil; porque nunca una organización guerrillera apostó con tal fuerza a la sociedad civil como el EZ”.

Notas

1.- "EZLN...", pag. 74.
2.- "La rebelión de las Cañadas", citado en Proceso 976.
3.- Revista Proceso No. 976.
4.- Entrevista Radio UNAM.
5.- Citado en "EZLN...", pag. 78.
6.- Zócalo: plaza principal de Ciudad de México y símbolo del poder.
7.- La Jornada, 5 de febrero de 1994.
8.- Entrevista Radio UNAM.
9.- Ibid.
10.- "La máscara zapatista", entrevista a Juan Villoro, La Guillotina nº 30.
11.- Comunicado del 15 de abril de 1995.
12.- Comunicado del 20 de junio de 1995.

Capítulo V

Cada mujer como una ceiba

"No sentimos nada la muerte...ya desde antes nos sentíamos como desaparecidas, nunca nos tomaron en cuenta".

Mayor Ana María

Un estruendo de grillos inunda los silencios de la noche, disipando los susurros de Carmen y la Chana, casi acunadas alrededor de las tazas de café. Noche de grillos sin luna, aullido lejano de perros, languidez y penumbra en torno a la mesa de la cocina comunal. Una lágrima de cera resbala por la mejilla de la única vela, para morir al pie de la candela, modelando un montoncito que concentra la mirada de todos. Por fin Carmen empieza a hablar, lentamente, tapándose la boca con la mano: “Tú quieres que te cuente lo que pasó aquel día”, murmura con timidez. Sonríe mientras alisa una servilleta de tela. Pero es la Chana la que empieza a desgranar recuerdos, acicateada por la serenidad que trasmite cada noche la selva. Se acomoda en el banco de madera, mira al techo y dice que llegó a la comunidad a mediados de febrero, dos días después de la ofensiva del ejército federal, cuando todavía la gente no había bajado de la montaña, convertida en refugio. Vino desde la ciudad para echar una mano en la reconstrucción y enseguida la pusieron a enseñar a los niños, le asignaron una choza y allí se quedó. Aunque es blanca y tiene estudios, la aceptaron y se integró con los comuneros.

- Los primeros días nadie salía de sus casas por temor a que volvieran los soldados. De a poco empezaron a salir los niños y depués se atrevieron las mujeres. Hombres no ví hasta un mes después. Estaban metidos en las casas o se habían quedado en el monte, porque son los primeros que buscan los soldados, sobre todo a los jovencitos.

Carmen recuerda que hubo que reconstruir todo, porque los militares habían destrozado las casas, los aperos de labranza y las despulpadoras de café.

- Después de la ofensiva -sigue la Chana- los soldados venían dos o tres veces por semana, daban una vuelta por el pueblo y la gente se metía en las casas. Pero el trece de marzo fue diferente.

Carmen se ríe, como anticipando una gran picardía, y se tapa otra vez la boca antes de mirar a la Chana para que siga.

- Llegaron varios camiones de la montaña. Yo estaba con los niños en clase. Aquel día la comunidad decidió dejármelos, porque en otras ocasiones se los llevaban para las casas. Los chiquitos temblaban y lloraban y me decían: ‘Nos van a matar, ¿verdad que nos van a matar maestra?’ No sabía qué decirles porque yo también temblaba. Entonces convocaron a la gente a través de parlantes, anunciando que iban a repartir medicinas y comida. Fue increíble pero todas las mujeres del pueblo, con sus hijos, se juntaron alrededor de los soldados.

Carmen se pone seria, muy seria, y baja la vista. Se mira las manos antes de hablar, tan bajito que casi no la escucho.

- Fuimos todas pues. Todas fuimos con nuestros niños cargando. Traían despensas y medicinas para repartir en la comunidad. Nosotras nos pusimos alrededor de los soldados y les dijimos a las maestras que se fueran porque los

soldados decían que ellas eran nuestras comandantas... pero a nosotras no nos manda nadies pues.
Vuelve a reirse con ganas y vuelve a taparse la boca. Mira otra vez a la Chana, como diciéndole que siga ella. Carmen tiene unos cincuenta años y sólo se expresa fluidamente en tojolabal. Como la mayoría de las mujeres de la selva, nunca pisó la escuela.
- Los soldados -sigue la Chana- gritaban por los parlantes que les iban a dejar cosas que la comunidad necesitaba, que como sabían que tenían hambre les traían comida y medicinas para curarse.
- Del pinche gobiernos no queremos nada -interrumpe Carmen.
- Ahí se armó un griterío infernal. Yo estaba medio lejos pero podía escuchar todo. Esas mujeres analfabetas, con hambre y con sus hijos a cuestas les gritaban, en castilla y en tojolabal, que se fueran y que no volvieran nunca más.
- ¿Qué les gritamos? -contesta Carmen una pregunta que nadie formuló-. Que sus despensas no alcanzaban para nuestra hambre de quinientos y dos años. Que no nos molesten más a nuestros niños, que se vayan.
Antes de irse, llamaron por radio a sus mandos. Ni los soldados ni los mandos supieron cómo reaccionar frente a esas mujeres decididas; se asombraron de su determinación, estaban desbordados. Se fueron y nunca más pisaron La Realidad.
- Aquél día nos unió mucho, mucho, porque compartimos el miedo-, concluye Carmen.
Los alimentos se quedaron en sus cajas al costado de la carretera. Pasaron los días, llegaron las lluvias y la carga empezó a pudrirse sin que nadie la tocara. Mientras la llama bailotea agitada por la brisa, miro hacia la oscuridad desde donde emerge el interminable ulular de los grillos.

Si los indígenas mexicanos se encuentran en el sótano, las mujeres indias de la selva Lacandona están más abajo aún, sumidas en la mayor oscuridad. Oprimidas entre los oprimidos, viven mucho peor que los varones, alcanzan un promedio de vida entre los 40 y los 45 años, diez menos que ellos. Mientras los hombres trabajan de sol a sol y descansan los domingos, las mujeres se levantan a las tres de la madrugada para moler maíz y hacer tortillas para el desayuno que se sirve a las cinco. Cuando los hombres salen a la milpa, ellas van al río a lavar ropa, luego al campo a recoger maíz o café o bananos, suben al monte a cortar y cargar leña y vuelven a cocinar. Las hermanas mayores se encargan de criar a los hermanitos, los cargan y cuidan todo el día, los llevan en la espalda cuando van a lavar al río o a buscar agua a las pozas. A los seis o siete años las niñas ya son adultas y muchas se casan con doce o trece años. En suma, la infancia no existe para las mujeres o, como me dijo un periodista en San Cristóbal, “la niñez dura el tiempo que te cargan en la espalda, mientras no sabes caminar”.
Las mujeres chiapanecas tienen los más altos índices de marginación del país. El 70 por ciento no asiste a la escuela, dos terceras partes son analfabetas y sólo una de cada cinco tienen algún nivel de instrucción. Un estudio del Instituo Nacional Indigenista sostiene que en los Altos de Chiapas las mujeres de entre 16 y 40 años atienden a un promedio de cinco hijos menores, además del esposo y otros familiares. El esfuerzo físico y la mala alimentación hacen que las mujeres sean las más vulnerables a las anemias, siendo la mortalidad materna una de las más elevadas del país.
La situación de las mujeres empeoró con la irrupción de la “modernidad” en el estado de Chiapas. La creciente emigración masculina derivó en un sobreesfuerzo femenino para mantener la familia. La natalidad en las cañadas de la selva Lacandona supera los cincuenta nacimientos por cada cien habitantes y más de la mitad de la población tiene menos de 15 años. Las organizaciones no gubernamentales de mujeres informan que gran cantidad de indígenas han sido sometidas a ligaduras de trompas sin previa autorización y sin proporcionarles información, a pesar de haber tenido partos normales. Por otro lado, las viviendas donde las mujeres pasan gran parte de sus vidas, tienen un solo cuarto y una

cocina de leña; sólo un 5 por ciento de las localidades tiene luz eléctrica y hay una letrina cada 24 personas.
En los caminos de Chiapas, apenas sale el sol, se pueden ver filas de familias que salen a trabajar al campo. Montado en el caballo marcha el hombre, abriendo el paso. Detrás, a pie, va el resto de la familia; las niñas llevan cántaros vacíos sobre la cabeza, la madre carga al hijo más pequeño, el posol y la comida. Cuando llegan al terreno, reparten el trabajo de forma pareja, aunque en ocasiones la mujer va más rápido que el hombre porque es más habilidosa para los trabajos que requieren destreza, como la recogida del café. Regresan al atardecer: el hombre sigue sobre el caballo, las niñas cargan los cántaros llenos o a los hermanitos menores. La madre marcha encorvada debajo de un gran fardo de leña y los hijos varones apenas cargan los aperos de labranza. Cuando regresan a la casa, la mujer se encarga de preparar la cena, ayudada por las hijas que limpian, barren o van al arroyo a lavar la ropa si no tuvieron tiempo durante la jornada. Así, día tras día, de sol a sol.
En muchos pueblos de la selva o de Los Altos, es posible ver a las madres o a las hijas mayores moliendo maíz con el niño en la espalda. Igual cuando van al río a buscar agua o a lavar la ropa. Tienen menos chance que los varones de ir a la escuela y en los pueblos no hay nada para las mujeres. En las comunidades más tradicionales las asambleas son cosas de hombres. Los solteros no se dirigen la palabra en público y cuando a un muchacho le gusta una jovencita habla directamente con el padre, le lleva un litro de aguardiente y la “pide” o la “aparta”. Cuando la muchacha se entera, ya está entregada a cambio de una dote en alimentos o bebidas que oscila, según los sitios y la capacidad económica de la familia, entre 400 y 700 dólares. “Las obligan por la fuerza -comenta una insurgente-. Muchas mujeres van llorando a la casa del novio o al altar, porque no quieren, porque no les gusta. No existe eso de tener novio o estar de novios como en la ciudad, es un pecado hacer eso, es la costumbre” (1).
Un estudio sobre la etnia tzeltal traza un cuadro similar sobre la forma como se concretan los matrimonios en las comunidades tradicionales: “El matrimonio tradicional es arreglado entre las dos familias: los padres del muchacho con su consentimiento seleccionan a la novia e inician las primeras visitas para pedirla. Las visitas a la casa de la novia deben hacerse por la tarde, llevando dos o tres botellas de aguardiente. Los regalos consisten en tortillas, huevos, frijoles, aguardiente, chile, etc., y representan lo que los padres de la muchacha han gastado en ella durante su infancia. Otra costumbre es ‘apartar’ a la muchacha; se practica cuando la elegida es todavía muy joven. Para asegurarla en el futuro, los padres del muchacho se arreglan con los padres de ella y les obsequian aguardiente”(2). Por el contrario, en las comunidades menos conservadoras abundan las relaciones prematrimoniales y las fugas de los novios. En otras, las parejas viven un tiempo juntas hasta que consolidan la relación.

1) Si Adelita se fuera con otro

Las estelas y bajorrelieves mayas retratan infinidad de celebridades femeninas a quienes ahora los arqueólogos saben dar nombre. La fundadora de la dinastía de Palenque fue la reina chol Zac-Huk, en el 650 de nuestra era. La soberana que mandaba en Palenque respondía por la armonía social y el orden cósmico; se casó luego con un indígena choltí y se convirtió en soberana de Cobán. La sumisión de las mujeres indígenas se agravó con la llegada de los conquistadores portadores de una cultura profundamente patriarcal.
Durante la revolución mexicana "las soldaderas", esas mujeres de trenzas largas, canana cargada de municiones cruzada al pecho y fusil al hombro, fueron inmortalizadas por los fotógrafos de la época. Eran las "adelitas", que se incorporaron al combate acompañando a sus esposos o hermanos. En el

revolucionario estado de Morelos lucharon en el Ejército Libertador del Sur y llegaron a formar unidades de combate compuestas exclusivamente por mujeres. En Puente de Ixtla las viudas, las esposas, las hijas y las hermanas de los rebeldes formaron su propio batallón para “vengar a los muertos”. Al mando pusieron a una fornida vendedora de tortillas llamada La China, a quien hasta el comandante zapatista Genovevo de la O trataba con respeto. Unas iban vestidas con harapos, otras con finas prendas robadas, medias y vestidos de seda, huaraches, sombreros de petate y cananas; mujeres que tomaron el relevo de sus maridos huidos o asesinados y que, en el duro año de 1913, aterrorizaron a los ejércitos federales en el distrito morelense de Tetecala (3).

En los años posteriores a la revolución mexicana, el proceso de incorporación de las mujeres a la lucha ha sido lento y desigual. Todavía en la década de los cincuenta, la novelista Rosario Castellanos recuerda que en San Cristóbal los indios no podían caminar por las aceras y debían bajar a la calle cada vez que un blanco o mestizo se acercaba. La ancestral discriminación se agrietó con la emigración. Muchas comunidades de Los Altos registraron una salida masiva de hombres en busca de trabajo, lo que llevó a que las mujeres quedaran al frente de la familia, tuvieran que asumir nuevas responsabilidades y sustituir -en el trabajo pero también en la comunidad- el papel masculino. Muchas mujeres emigraron también a la ciudad, con lo que comprobaron las enormes diferencias sociales entre el mundo rural y el urbano. En algunos pueblos las artesanas empezaron a organizar cooperativas de producción y distribución, ganando independencia económica. Entraron en contacto con mujeres urbanas, con organizaciones no gubernamentales de mujeres y aprendieron a jugar nuevos roles. Esto significó una ruptura con la tradición de sumisión, abrió nuevos de espacios de reflexión y organización, produciéndose un choque cultural con la consiguiente resistencia de los varones.

En Los Altos predominan aún los concejos de ancianos en los que mandan los caciques; la participación de las mujeres en la asamblea es mínima, limitándose a criar a los hijos y mantener el hogar, alejada de toda participación en la vida pública. El cacique controla la vida de la comunidad, es el representante del Estado en el pueblo y se convierte en intermediario comercial, gestionando la venta de alcohol y otros productos.

Por el contrario, la mujer de la selva es más sociable que la de Los Altos, en gran medida porque la comunidad tiene una organización menos rígida, ya que al haber emigrado de las zonas tradicionales en busca de tierras para colonizar, rompieron las estructuras jerárquicas y organizaron un tipo de comunidad menos vertical y más participativa. Allí la gran mayoría de los comuneros son muy jóvenes y las mujeres se sienten más libres, lo que les permite romper las habituales ataduras. Salir de sus casas, emigrar con los esposos o hermanos a sitios lejanos va en contra de la tradición.

No es casualidad que la incorporación de las mujeres a la lucha -y al EZLN en concreto- se haya dado primero en las comunidades de la selva, donde el control social es más relajado. El trabajo pastoral de la Iglesia también jugó un papel positivo y a medida que las comunidades se convirtieron al zapatismo, se reforzó la participación de la mujer y de los niños. Comenzaron a asistir a las asambleas, poco a poco se atrevieron a hablar y a plantear sus demandas de género. “El cambio de patrón en el comportamiento de las mujeres es muy fuerte -señala Marcos-, considerando por supuesto las grandes diferencias que existen entre la mujer de la selva y la de Los Altos. En el proceso de lucha la mujer aprende primero el español. Y sale de su casa. Tradicionalmente, cuando una mujer sale de su casa en las comunidades es que se va con un hombre; si se va con un grupo de hombres es una cualquiera. Pero esto cambia. Decíamos que primero aprende español; luego a sumar y a restar. Un día llega con un arma, y sabe manejarla, y te enseña” (4).

En una oportunidad pregunté a doña Carmen, en la comunidad zapatista de La Realidad, sobre el problema del alcohol. Le manifesté mi sorpresa por lo que consideré una medida demasiado drástica, ya que no sólo está prohibido el consumo sino que pude observar cómo las autoridades de la comunidad intervinieron un camión y vaciaron en el camino decenas de botellas y latas de

aguardiente y cerveza. Carmen señaló que cuando los hombres se emborrachan las golpean y castigan a sus hijos. Me explicó que las mujeres son las más beneficiadas por la “ley seca zapatista” y evocó el día que una avioneta cargada de alcohol aterrizó en una pista de la selva. Las mujeres salieron de sus casas con palos y machetes y obligaron al sorprendido piloto a volverse.

En varias asambleas comunales pude comprobar que cuando Marcos dice que “nuestras mujeres son muy bravas, son las que obligan a los hombres a pelear”, no se trata de una exageración. Toman la palabra y exponen la situación con sencillez, directamente, sin vueltas ni “análisis”, hablan desde el corazón y cuando llega el momento de anotarse para trabajos colectivos o para acudir a un evento o movilización lejanos, son las primeras en levantar la mano. En una asamblea realizada en Las Margaritas, en la que eligieron a los integrantes del cinturón de la sociedad civil que protege a la delegación zapatista en las negociaciones, no sólo se anotaron las primeras, sino que en voz alta repasaban las actividades de los hombres diciéndoles: “Margarito, tú no tienes trabajo esta semana, así que puedes...”, hasta que consiguieron que un puñado de varones las acompañaran.

Pero donde más notable es la ruptura de las mujeres con las tradiciones de sumisión, es en el seno del EZLN. La periodista catalana Guiomar Rovira realizó la única entrevista existente a la comandante Ramona, durante la primera ronda de negociaciones en la Catedral de San Cristóbal. Ramona es una tzotzil de 36 años que representa a los grupos de mujeres de las comunidades zapatistas. Dice que le costó mucho trabajo ser reconocida dentro de su comunidad y llegar a obtener una responsabilidad. Durante años se dedicó a organizar y defender a las mujeres artesanas hasta que fue votada para integrar el CCRI. “Tuve que salir de mi pueblo a buscar trabajo, por la misma necesidad, pues no había de qué vivir. Cuando llegué a la ciudad empecé a ver que la situación de la mujer allí no es la misma que en el campo. Me di cuenta que no está bien como nos tratan, empecé a entender y tomar conciencia de la necesidad de que las mujeres nos organicemos” (5).

Al principio había sólo dos mujeres en el EZLN, Ramona y Ana María, tzotzil de 26 años que hoy ostenta el grado de mayor y que dirigió la toma de San Cristóbal. “Llegué al EZLN de muy jovencita -recuerda Ana María-, con unos 14 años. Nos fueron enseñando las primeras letras, a leer y a escribir, después empezamos a aprender tácticas de combate, política para poder hablar con el pueblo y poder explicarle la causa de nuestra lucha”.

Encontraron que en la nueva organización armada se las respetaba y trataba como a iguales, que tenían mucha mayor libertad que en la comunidad, que los hombres no las “agarran”, ni las obligan a casarse, ni les pegan. Tal vez por esa misma razón las deserciones entre las mujeres son muy bajas, porque les horroriza volver al pueblo a someterse al yugo del padre, los hermanos o el marido. No quieren volver a sentirse “como desaparecidas”, según dice Ana María. Todavía recuerda que cuando los insurgentes llegaban a los pueblos a platicar “había sólo puros hombres en la reunión”, y les exigieron que las mujeres tambien empezaran a acudir.

El EZLN es la organización armada latinoamericana que cuenta con mayor porcentaje de mujeres en sus filas -un 33 por ciento- cuestión que cobra mayor relieve aún al tratarse de indígenas, que han tenido que superar dificultades mucho mayores que las mujeres urbanas: tradiciones, analfabetismo, marginación. Ante la pregunta de cuál es el motivo que lleva a las mujeres a integrarse a las filas del EZLN, Ana María respondió: “Muchas mujeres se deciden a esto porque ven que no tienen ningún derecho dentro de su propia comunidad, no tienen derecho a la educación, ni a prepararse; las tienen así como con una venda en los ojos sin poder conocer nada, las maltratan, son explotadas”.

En el EZLN las relaciones entre hombres y mujeres se dan en un plano de mayor igualdad. Cuando una mujer o un hombre quieren casarse le piden permiso al mando, que previamente constata si la persona no está “pedida” o “apartada”. Entre los insurgentes existe la costumbre de firmar un papel en el caso que la pareja decida casarse o simplemente se unen. La ceremonia es sencilla y colectiva: consiste en formar dos columnas de combatientes que cruzan sus armas con las bayonetas alzadas. La fila llega hasta el lugar donde van a vivir los

novios, que pasan por debajo del pasillo. En la montaña las insurgentes no pueden tener hijos pero en caso de desearlo, vuelven a vivir al pueblo y luego de parir pueden optar por regresar y dejar el hijo con la familia o quedarse a criarlo. En el EZ se practica la planificación familiar y casi todas las insurgentes utilizan anticonceptivos.
Los varones opusieron una tenaz resistencia al creciente protagonismo e independencia de las mujeres. Para un indígena aceptar que una mujer tenga mando o que lleve la iniciativa en una relación de pareja, resulta incomprensible. Marcos recuerda que dedicaba mucho tiempo a arreglar broncas de insurgentes que se negaban a obedecer a una mujer. Sin embargo, “el problema se acabó en los combates de Ocosingo, porque las que pelearon mejor en Ocosingo fueron las mujeres oficiales, ellas sacaron a la gente herida del cerco. Ahí se acabó el problema de si las mujeres pueden mandar o no pueden mandar”.
En junio de 1995 pude entrevistar a la comandante Andrea, tzotzil de unos treinta años, que integraba por primera vez la delegación zapatista en los diálogos de San Andrés. Tuvo un pequeño incidente con el traductor, el comandante Moisés, que “sintetizaba” las respuestas de Andrea dejando de lado lo que consideraba poco importante. Después de echarle una sonora bronca en tzotzil, dijo: “Antes mi esposo se dedicaba todo el día a la cantina y ahora en la organización ha cambiado, ha mejorado un poquito”. Cuando le pregunté qué tan profundos han sido los cambios entre los hombres zapatistas, casi larga una carcajada: “Ha habido una diferencia mínima. Muchos no entienden todavía cuáles son los derechos de la mujer. La primera lucha es en la familia, en la comunidad y luego la lucha política, porque en la mayoría de las familias no han aprendido a tratar los hombres a sus mujeres”. Luego Andrea señaló que los mayores cambios se dan entre las jóvenes, que son las más bravas y no se dejan pisar. Pero recordó que las demandas de las mujeres zapatistas no son para ellas solas ni para su comunidad, “es para todas del país”.

2) De la Ley Revolucionaria a la Convención de Mujeres

En la entrevista concedida a Radio UNAM, Marcos relató un episodio que revela el estado de ánimo de las mujeres más jóvenes, asfixiadas por la opresión que sufren en las comunidades. Es el caso de las "chavitas" de diez, once o doce años, que en un momento abandonaron en masa sus pueblos, al comprobar que en la montaña se vivía mejor, aunque corrieran el riesgo de morir en combate. “Cuando las insurgentas se iban a la montaña, las mujeres viejas de los pueblos las acusaban de que se iban a pirujear, que allá quién las iba a cuidar. Pero las mujeres jóvenes del pueblo se entusiasmaban. Les preguntaban a las insurgentas que cómo trataban a las mujeres:
- ¿No hay que pagar?
- No, pues no hay que pagar.
- ¿Y si no quieres que te agarren te castigan?
- No, no te pueden agarrar si no quieres que te agarren.
- ¿Si una no quiere a un hombre puede no casarse con él?
- Si no quieres no te casas.
- Pues vámonos -dijeron las de los pueblos. Entonces empezaron a llegar un chingo de mujeres”.
Concientes de que en el EZLN “todo es parejo”, como dice Ana María, las mujeres exigieron que se promulgara una ley que amparara sus derechos, del mismo modo que las comunidades ya habían discutido y aprobado las leyes de guerra, agrarias, de trabajo, justicia, seguridad social, industria y comercio y reforma urbana. Se crearon comités de mujeres en las comunidades, Ramona se encargó de recoger las opiniones en la zona tzotzil y Susana en la tzeltal. Las opiniones reflejaban la conciencia del papel que ya estaban jugando en la lucha y una nueva percepción del rol que jugaron siempre en sus pueblos. En efecto, la comunidad y la familia

dependen en gran medida del trabajo de las mujeres. Sobre sus espaldas descansa la alimentación, la crianza de sus hijos y la continuidad de las tradiciones y la identidad indígenas. A pesar que la edad promedio de las combatientes está en los 14 años, fueron capaces de imponerle respeto a sus familias. Ahora comparten las tareas propias de la mujer -lavar la ropa, cocinar- con los varones combatientes. En una palabra, conocen sus derechos, los ejercen y no parecen dispuestas a renunciar. Si se calcula que la fuerza estable del EZ -los llamados insurgentes- es de unos cuatro a cinco mil combatienes, tenemos que entre mil y mil quinientas mujeres indígenas han dado pasos decisivos en su liberación de género. Son un ejemplo, y un respaldo, para las miles que aún viviendo en sus comunidades pelean por aumentar sus márgenes de libertad.
El 8 de marzo de 1993, cuando Susana comenzó a leer en el CCRI las propuestas que serían recogidas en la Ley Revolucionaria de Mujeres, hubo una gran inquietud y el nerviosismo se apoderó de la asamblea. La aprobación de la ley significaba para las comunidades una verdadera revolución y, como dice Marcos, fue “el primer alzamiento del EZLN y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron”. La ley aprobada es breve, consta de diez puntos y para quienes desconozcan la realidad indígena puede parecer hasta ridícula. Pero no sólo abre las puertas para la afirmación del papel de las mujeres, sino que tiene la virtud que fue elaborada y discutida por ellas en las asambleas comunales. Vale la pena reproducirla:

Primero. Las mujeres sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.
Segundo. Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.
Tercero. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.
Cuarto. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.
Quinto. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.
Sexto. Las mujeres tienen derecho a la educación.
Séptimo. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas a contraer matrimonio.
Octavo. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación y violación serán castigados severamente.
Noveno. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.
Décimo. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

Al difundirse el Pliego de Demandas, el 1 de marzo de 1994, apareció una lista de peticiones concretas para solucionar los problemas más acuciantes de las mujeres indígenas. Entre los puntos más destacables se encuentran las demandas de “clínicas de partos”, guarderías en las comunidades, proyectos de granjas de pollos, conejos y cerdos, panaderías comunales, talleres de artesanía y escuelas para capacitación de mujeres adultas. Las mujeres indígenas sufren el problema de la dependencia económica, ya que la única fuente propia de ingresos son las artesanías, a las que no todas pueden dedicarse. Artesanías que son pagadas a precios ridículos en las ciudades y que habitualmente no alcanzan para el transporte. De ahí su empeño por exigir que se inicien proyectos que les permitan tener unos ingresos mínimos.
En julio de 1994 se realizó la Primera Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas y en febrero se celebró, en Querétaro, la Convención Nacional de Mujeres, en la que participaron delegadas de quince estados. Aunque la asamblea chiapaneca contó con una presencia abrumadora de indígenas, en la reunión de Querétaro confluyeron desde amas de casa e indias hasta jóvenes punks y estudiantes.

La Convención realizada en San Cristóbal elaboró un extenso documento que sirvió de base para las discusiones posteriores en otros estados. Además de las demandas ya expresadas pidieron que el Congreso Constituyente esté integrado en un 50 por ciento por mujeres, que se impulse “la cultura de justicia e igualdad que elimine la subordinación en la construcción de nuestras identidades y de nuestros roles sociales” y denunciaron el sistema “patriarcal” prohijado por el PRI, que se expresa en la discriminación de la mujer tanto en las instituciones de gobierno como en las comunidades y familias. Apoyadas por militantes urbanas de grupos de mujeres, las convencionales analizaron la triple opresión que sufren las chiapanecas: de género, de clase y de etnia. En el aspecto político señalaron que “no queremos cambiar de partido solamente. Queremos un Estado diferente, pluriétnico y multicultural”. Demandaron ser tenidas en cuenta a la hora del reparto de tierras y que se modifique la costumbre de que todas las tierras las heredan los varones; apuntaron a una modificación de los valores según los cuales todo el peso de la educación, mantenimiento y cuidado de los hijos recae en las madres; pidieron igualdad de trato para las niñas que para los varones y rechazaron la violencia patriarcal.
Lo más notable es que estas mujeres salidas de la selva y analfabetas, hayan discutido de igual a igual con profesionales, sexólogas, sociólogas y dirigentes de partidos políticos. La aparición de las mujeres zapatistas redundó en la activación del movimiento mexicano de mujeres, la movilización y la denuncia, así como la convocatoria de encuentros, foros y hasta la formación de nuevos grupos. Nada de esto fue fácil. Las zapatistas tuvieron que recorrer un largo camino, superar la discriminación y “las risas de los hombres cuando hablamos en asambleas”; debieron combatir simultáneamente al enemigo de afuera y al de adentro, elevar la autoestima, superar la humillación, empezar a creer en ellas y en sus hermanas. El zapatismo representa, al interior del mundo indígena, una mezcla de rupturas y continuidades. Pero en el aspecto de la mujer, significa un cambio completo y radical.

La mujer juega, en esta historia, un doble y contradictorio papel: como principio de cambio desde el punto de vista social, en la medida que lucha contra la opresión; como principio de continuidad, en cuanto trasmisora de la cultura y la identidad. Los mecanismos que aseguran la continuidad de la cultura indígena se conservan y desarrollan en el interior de la comunidad y en el seno de la familia. En la transmisión de ese legado la mujer juega un papel decisivo: en la especial relación con el territorio y los recursos naturales; en el respeto de los sitios sagrados y los espacios públicos; en la permanencia de las costumbres, los valores y la lengua. En la continuidad, incluso, de los sentimientos y todo ese conjunto de elementos que permiten hablar de un “nosotros”, base de la identidad; en todo este conjunto de transmisiones, transferencias y subsistencias, la mujer ocupa un lugar central. Como la ceiba en los pueblos, esas ceibas centenarias que crecen en todas las comunidades, que son como un enorme paraguas simbólico, que dan sombra y protección, que permanecen a través de las generaciones. “Cada mujer es como una ceiba”, escuché decir en una comunidad, donde la imaginan como la “sostenedora del mundo”. Por eso en La Realidad las mujeres se rebelaron el día que los hombres decidieron hacer madera con la ceiba, porque le había caído un rayo y se desgajaban ramas sobre la escuelita. Cuando los varones empezaron a cortarla, ellas gritaron y protestaron -igual que cuando llegaron los soldados- hasta que los hicieron desistir. Esa presencia callada y gigantesca, desafío del tiempo y los avatares, permanencia en medio de los temporales, es la ceiba-mujer: la sostenedora de la comunidad, garantía de la permanencia del pasado y la identidad y, ahora también, garantía de los cambios y del futuro.

Notas

1.- Entrevista con la comandante Ramona y la mayor Ana María, en "Zapata Vive", pags. 213 y ss.
2.- Víctor Manuel Esponda, “La población indígena de Chiapas”, Tuxla Gutiérrez, 1993.
3.- John Womack Jr., pag. .
4.- Conferencia de prensa del 26 de febrero de 1994.
5.- "Zapata Vive", pag. 214.

Capítulo VI

¿Qué hacemos con los indios?

(La guerrilla latinoamericana frente a la cuestión indígena)

“El indio fue siempre considerado como un medio para el cumplimiento de una historia que lo determinaba en términos absolutos. Con la excepción de Bartolomé de Las Casas, quien vio en el indio ‘el prójimo’”.

Fernando Mires

Con la salvedad del peruano José Carlos Mariátegui, la izquierda latinoamericana vislumbró al indio en su dimensión de clase, como campesino explotado, resabio de relaciones feudales que estaban llamadas a ser barridas por el desarrollo capitalista. En la literatura y los planes de la izquierda continental el indio ocupó un lugar secundario y fue considerado como parte del pasado. El objetivo asignado a la revolución sería completar la tarea “democrática” pendiente, integrando al indígena a las nuevas relaciones de producción que nacerían sobre los escombros del antiguo régimen. Después de tres siglos de dominio colonial y un siglo y medio de legalidad republicana, la suerte de los pobladores autóctonos del continente no cambió un ápice, por más que su participación fue decisiva en las luchas de independencia.

El rechazo de los indígenas a dejarse encuadrar en las categorías que les estaban previamente asignadas y la adscripción de la izquierda continental a una concepción “moderna”, que considera al indio como parte del pasado y un obstáculo para el desarrollo, contribuyeron a alejarlos de las luchas encabezadas por los partidos, sindicatos y organizaciones más importantes de ese espectro ideológico y político. Antes que interpretar al indio, había que aceptarlo tal y como es; antes de meterlo con fórceps en algún esquema, había que comprenderlo. Para ello el arsenal teórico de la izquierda demostró ser insuficiente, más aún cuando a principios de la década del setenta el movimiento indígena, en todo el continente, comenzó un proceso de organización, crecimiento y expansión de sus luchas, que en algunos países eclipsó la centralidad del movimiento obrero.

Un buen ejemplo de incomprensiones y desencuentros fue lo sucedido entre el gobierno sandinista y los miskitos, en la Nicaragua revolucionaria. Fue en el marco colonial de los siglos XVIII y XIX que los miskitos conquistaron su autonomía cultural y se construyeron a sí mismos como pueblo diferente. La llegada del sandinismo al poder coincidió con el auge de los movimientos étnicos en Nicargua, favorecidos en parte por los nuevos espacios de libertad abiertos por el FSLN. Los primeros problemas surgieron a raíz de la campaña de alfabetización emprendida por el gobierno revolucionario, disputa que encubría un combate por la autonomía, la principal reivindicación de los indígenas. La polémica en torno a si alfabetizar solamente en español o en el idioma miskito, reveló que los sandinistas eran portadores de un concepto de nación unitaria e integrada, en el que las diferencias debían a la larga disolverse en una única identidad nacional. Por el contrario los miskitos pelearon por su autonomía y el derecho a la diferencia y cuando los sectores autonomistas radicales alcanzaron la dirección del movimiento, el enfrentamiento se hizo inevitable. Recuérdese que los dirigentes miskitos

recibieron el apelativo de “agentes de la CIA” y del “imperialismo” por parte del FSLN y que fueron deportados de las riberas del río Coco, donde siempre habían vivido.
Cierto es que los miskitos aceptaron el apoyo norteamericano para combatir al gobierno sandinista, pero desde su particular visión del mundo, tanto unos como otros eran percibidos como extranjeros, en los que alternativamente podían apoyarse para conseguir sus fines. Finalmente, el FSLN dio marcha atrás y entabló negociaciones, hasta que en 1987 el Parlamento emitió la Ley de Autonomía de los Miskitos en la que se reconoció la soberanía territorial y cultural. Aunque tales avances fueron posibles gracias a que en el país se produjo una situación revolucionaria, la conquista de la autonomía fue producto tanto de la lucha de los miskitos como del largo proceso de aprendizaje de los sandinistas, durante el que fueron capaces de abandonar algunos rígidos principios ideológicos.

1) La conversión de Hugo Blanco

La experiencia de Hugo Blanco en los valles cuzqueños de La Convención y Lares en la década del sesenta, es el tránsito de un militante obrero trotskista a dirigente campesino y guerrillero que terminó por identificarse con los indios quechuas de los Andes. El punto de partida fue su militancia “obrerista”, como él mismo la definió, en la Federación de Trabajadores del Cuzco y el Partido Obrero Revolucionario, sección peruana de la IV Internacional. Allí comprobó que “el ala más radical no estaba constituída por las delegaciones obreras, sino por los delegados campesinos” (1), cuestión reñida con la teoría que preconizaba. Uno de los aspectos más interesantes de la experiencia de Blanco es el descubrimiento y posterior reconocimiento del indio como sujeto revolucionario, que se produjo luego de un prolongado contacto con los trabajadores rurales quechuas y el abandono de la idea de que los obreros son necesariamente la vanguardia de la revolución. En la concepción clásica, campesinos e indios se limitan a ser “aliados” de la clase obrera, que es el verdadero y único sujeto revolucionario; se prioriza la contradicción económica de clase -discurso de la explotación- a la que se subordinan las restantes contradicciones (étnicas, sociales, de género).
Blanco comenzó su militancia trotskista como estudiante de agronomía, pasó luego a integrarse en la lucha obrera en su ciudad natal, para posteriormente vincularse al movimiento campesino, donde lo eligieron como secretario de Prensa y Propaganda de la Federación Departamental de Campesinos del Cuzco, con la franca oposición del Partido Comunista que vislumbraba al líder trotskista como “agente del imperialismo”. El propio Blanco señaló las razones que llevaron a un estudiante, mestizo y naturalmente desconfiado del campesinado -aquella clase representante del “atraso y la barbarie”, como dijo Marx-, a convertirse en su ardiente defensor: “Para luchar por esa transformación en forma más efectiva, entré en la clase obrera; luego en el campesinado, porque vi que en nuestro país, por sus características peculiares, iba a ser el campesinado, esa clase tan hambrienta y explotada, el que comenzaría la lucha en forma decidida” (2).
La evolución de sus ideas fue posterior a su experiencia en la sierra y la selva andinas. Blanco llegó al valle de La Convención una década antes de que el general Velazco Alvarado realizara una profunda reforma agraria que liberó al campesinado de una suerte de feudalismo asentado en la hacienda. Se encontró con una masa campesina miserable, sometida al gamonal, esa especie de señor feudal autoritario que reinaba en la sierra, impartía justicia y mantenía a sus siervos en situación de semiesclavitud, sujetos a la hacienda. En esos años el campesinado peruano vivía un proceso de organización y recuperación de las tierras que los hacendados le habían arrebatado. La erupción del campesinado andino quedó estupendamente reflejada en la literatura, desde las novelas de Ciro

Alegría hasta las de Manuel Scorza y José María Arguedas. La radicalización del campesinado cuzqueño, el sector mayoritario de la población, empujó a Blanco a instalarse en el valle semitropical de La Convención ("fui arrastrado completa y directamente por el trabajo campesino de masas") donde rápidamente se convirtió en el dirigente más querido y respetado.

Allí se encontró con el ayllu, la comunidad de los campesinos libres que no habían caído atrapados en la esclavitud de la hacienda. Pero el ayllu sólo subsistía en las tierras altas, a casi cuatro mil metros, donde las condiciones de vida son extremadamente duras. Es su primer gran descubrimiento y su primera ruptura con la "teoría": "Es posible que el ayllu llegue a ser una de las formaciones básicas del futuro gobierno obrero-campesino" (3), escribirá años más tarde en la cárcel, apreciación que Mariátegui había hecho tres décadas atrás. Junto a militantes escindidos del PC y miembros del "APRA Rebelde" encabezados por Luis de la Puente, formó el Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR), aunque los ex apristas pronto tomarían otros rumbos. El centro de agitación era la localidad de Chaupimayo, donde existía una sólida organización sindical. Ante la creciente represión de los gamonales, las asambleas campesinas decidieron crear "Brigadas Sindicales de Defensa", milicias de autodefensa que en poco tiempo se convirtieron en la "Brigada Remigio Huamán", en homenaje a un campesino asesinado durante un mítin en Cuzco.

En los hechos la brigada actuó como una guerrilla móvil que se adentraba en la montaña, respaldaba las acciones y paros campesinos y ejecutaba las decisiones del sindicato. Resulta notable la forma como esta "guerrilla sindical" tomaba las decisiones: no tenía autonomía táctica ni estrategia propias, sino que se subordinaba a las necesidades inmediatas del sindicato. "Nosotros no éramos más que su brazo armado, su instrumento de lucha, no sus patriarcas", dirá más tarde. Finalmente la brigada móvil fue dispersada luego de varios enfrentamientos con la policía y la Guardia Civil; Blanco y sus compañeros fueron detenidos en enero de 1963, a pesar de la activa solidaridad de los campesinos que los alimentaban, vestían y ocultaban.

El contacto con los indios quechuas -con quienes compartió largas temporadas, aprendió sus canciones y su lengua-, transformó radicalmente la concepción del mundo de aquel estudiante mestizo de clase media, instruido en la Universidad de Buenos Aires. La de La Convención fue la primera experiencia guerrillera en la que participaron directa y activamente los indios quechuas, no bajo la forma de una incorporación individual a un pequeño grupo, sino creando un brazo armado de un sindicato para defenderse de la represión.

Hugo Blanco y sus compañeros tuvieron la suficiente flexibilidad como para adaptar sus ideas al medio en el que se movían. Rompieron con unos cuantos preconceptos y dogmas, pero no pasaron de visualizar al indio como "una nacionalidad oprimida", en un intento por encajar en los esquemas del marxismo una realidad tan diferente a la que se describe en los manuales. Pero Blanco y sus compañeros no se limitaron a la dimensión económica del indio (reducción a su condición de clase) y llegaron a comprenderlo como nación; incluso más adelante, una vez en la cárcel, llegaría la asimilación de la cuestión cultural que representa el mundo quechua.

Queda en pie, además de la experiencia armada realizada por los indígenas de La Convención y Lares, el vibrante alegato escrito en diciembre de 1969 en la cárcel de El Frontón, a los pocos días del suicidio de José María Arguedas. Conmovido por una muerte que lo golpeó en lo más profundo, Blanco escribió con el corazón, dejó fluir sus sentimientos y todo su cariño por los indígenas quechuas. En primera persona escribe "nosotros los indios", manifestando un giro psicológico que lo llevó a asumir esa condición, abandonando -para siempre- su carácter de mestizo universitario. Profundamente emocionado señalaba que "el solo hecho de exaltar lo indio, ya es revolución" y añadía que "sin ellos no hubiéramos podido ser", lo que constituye un reconocimiento profundo y honesto de su aprendizaje en la sierra.

Curiosamente, sostenía que el problema indígena es "menor" que el problema de los negros en los Estados Unidos, pero dió varios pasos en la comprensión de la cultura quechua al asegurar que "la única forma en que los indios podemos

incorporarnos a la humanidad es como indios", afirmación en la que resalta tanto su incorporación al mundo indígena como la defensa del derecho a la diferencia. Para remarcar que la emoción no caminaba despareja de la comprensión, Blanco rechazó el reduccionismo economicista imperante en aquella época en la izquierda: "No es simplemente económica la opresión. Como consecuencia de la opresión económica, se nos aplasta en muchas formas a los indios de todos nuestos países. Se aplasta nuestra cultura, nuestro quechua, nuestro aymara...". En otro texto, Blanco profundizó su análisis de la comunidad indígena y defendió la "democracia campesina" en la que observaba grandes potencialidades revolucionarias: "La organización campesina desde su nacimiento tiene un significado más profundo, más amplio, más político, que el sindicato obrero" (4). Esta comparación entre dos tipos de organización social, le permitió comprender que la comunidad representa la unidad de las dimensiones sociales, culturales, económicas y políticas del campesinado. En una palabra, la recomposición de todas las dimensiones de la existencia humana en una oganización de base que reproduce la vida cotidiana, no sólo un aspecto de ella.

Aunque no abandonó algunos principios, como el de vanguardia, la experiencia de Hugo Blanco en los valles andinos significó, en la época de la primera emergencia guerrillera continental, el más avanzado relacionamiento de un grupo político con la realidad indígena. Lamentablemente su actitud no tuvo continuidad en los movimientos armados peruanos surgidos en la década de los ochenta. Tanto el MRTA como Sendero Luminoso - con notables diferencias y acentos diversos- representan un serio retroceso en la relación de la izquierda armada con el mundo indígena, llegando a graves enfrentamientos que se saldaron con masacres de comunidades que se resistieron a integrarse o a colaborar con la guerrilla.

2) La experiencia guatemalteca

Tierra de los hombres de maíz, asiento de la cultura maya, Guatemala es la patria indígena por excelencia, "la que marcha con un niño de maíz entre los brazos", según Otto René Castillo. Siete de cada diez habitantes son descendientes de los mayas, la mayoría habla alguno de los 22 idiomas autóctonos: quiché, mam, kekchí y cakchiquel son los más difundidos. En las montañas y selvas guatemaltecas se registró la mayor y más masiva incorporación de indígenas a las guerrillas hasta el surgimiento del EZLN. En 1962 se crearon las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) que nacieron de la alianza entre el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) y un grupo de oficiales implicados en el fracasado levantamiento del 13 de noviembre de 1960 contra el régimen de Miguel Ydígoras. En el levantamiento participó un tercio del ejército, descontento con que el país se hubiera convertido en una semicolonia yanki después de la invasión que derrocó al régimen progresista de Jacobo Arbenz. Los líderes del movimiento militar, Marco Antonio Yon Sosa, Alejandro de León y Luis Turcios Lima, se refugiaron en las montañas de Izabal y en Honduras. La guerrilla de las FAR se instaló hacia 1963 en la Sierra de las Minas, cerca de la frontera hondureña, formando el Frente Guerrillero Edgar Ibarra.

Estos primeros insurgentes, mestizos urbanos, erraban durante meses por los bosques sin acercarse a los campesinos, de los que desconfiaban. En esos años protagonizaron un episodio, entre trágico y cómico, cuando un campesino tomó la iniciativa de ponerse en contacto con el grupo. "Había caminado durante tres días hasta encontrarnos, y espontáneamente se puso a ayudarnos, a ofrecernos comida y a servirnos de vínculo. Esto nos hizo comprender que también habíamos subestimado a los campesinos", recuerda uno de los combatientes que participó en aquella experiencia (5). A través de aquel hombre, Pascual Ixtapa, los guerrilleros descubrieron el mundo indígena. Tan entusiasmado estaba Turcios

con el hallazgo, que llegó a comentar a sus compañeros que “son ellos los que van a dirigir la revolución en Guatemala”.
Años más tarde, durante la intervención de la delegacion guatemalteca en la Primera Conferencia Tricontinental en La Habana en 1966, se reconoció que el campesinado era la “fuerza central” de la revolución y que el indígena sería “su fuerza decisiva”. Turcios Lima dijo en aquella oportunidad: “Nuestros indígenas han opuesto una gran resistencia contra todo lo que viene del exterior de sus comunidades, y son muy unidos en el seno de sus nacionalidades. A los indios siempre les decimos que el trabajo fundamental que ellos deben hacer en la revolución debe llevarse a cabo en el marco de su nacionalidad” (6). Los integrantes de las FAR reconocieron la existencia de una “nacionalidad indígena”, reconocimiento no exento de utilitarismo, en la medida que las tareas en la revolución se las asignaban los dirigentes de las organizaciones armadas que actuaban desde fuera de su cultura.
Hasta aquí llegan los pasos dados por la primera guerrilla guatemalteca, similares a las reflexiones que estaban realizando los destacamentos conducidos por Hugo Blanco en los valles cuzqueños. El indio comenzaba a ser considerado una fuerza motriz de la revolución con el cual se debía establecer una alianza para capitalizar su recién descubierto potencial revolucionario. Ricardo Ramírez, dirigente de las FAR durante el período de Turcios Lima y fundador más tarde del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), conocido como Rolando Morán, llegó a plantearse en esos años una pregunta central, respecto a la participación indígena en la revolución: “¿Podría esta guerra llegar a ser algún día su guerra?” .
La pregunta quedó en el aire ya que a fines de la década de los sesenta se registró un profundo cambio de coyuntura. Los fracasos y derrotas de las primeras guerrillas, la muerte del Che y el surgimiento de regímenes militares progresistas en Perú, Bolivia y Ecuador, sumado al triunfo de la Unidad Popular en Chile, desplazaron el centro de interés hacia el Cono Sur (7). No obstante los avances registrados anteriormente, cristalizados en el reconocimiento de la existencia de una nacionalidad indígena portadora de una cultura particular, el pensamiento revolucionario siguió atrapado en una ideología anticampesina y antiindígena. Alineada en la tradición del marxismo ortodoxo, la influyente delegación cubana en la primera conferencia de la OLAS, presentó un texto en el que decía: “Se trata de una guerra que se lleva a cabo en los campos, y no de una guerra campesina”. A pesar de los esfuerzos de la delegación guatemalteca, la población indígena era raramente mencionada en los documentos. Por el contrario se insistía en el papel de las vanguardias, se diferenciaba entre fuerza principal de la revolución (el campesinado) y fuerza dirigente (la clase obrera) y se persistía en acomodar al indio dentro de un esquema de clases, asignándole el rol de “campesino pobre”. Paralelamente, el discurso antiimperialista se asentaba en un nacionalismo que presuponía la existencia de una unidad nacional que inhibía el análisis del colonialismo interno y cerraba las puertas a la construcción de países plurinacionales y multiétnicos. Estos reconocimientos deberían esperar a la década posterior, cuando el resurgimiento guerrillero coincidiera con el llamado “despertar indígena”, movimiento que en realidad había estado dormido sólo en las apreciaciones y percepciones de la izquierda.

La derrota militar, a fines de los sesenta, de las principales organizaciones armadas guatemaltecas y la muerte de sus principales dirigentes -Turcios Lima, Yon Sosa- operaron un corte entre dos décadas. Algunos sobrevivientes se reagruparon, emprendieron la reconstrucción de unas organizaciones y crearon otras. Los setenta conocieron un nuevo y rápido desarrollo de la guerrilla que escogió como escenario zonas de fuerte presencia indígena: el EGP, fundado en 1970, ingresó en 1972 en las regiones de Huehuetenango y el Quiché, cercanas a la frontera con México, en tanto la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), fundada en 1971, se afincaba en la Sierra Madre. Estas dos organizaciones son las que más se destacaron por su trabajo y reflexión sobre la realidad indígena.

No cabe la menor duda que la guerrilla a comienzos de los años ochenta era principalmente una guerrilla indígena, por la masiva incorporación de combatientes y el apoyo de las comunidades, por lo menos en los casos del EGP en el Quiché y de ORPA en la zona occidental de Guatemala. La reacción del ejército fue brutal: cien mil muertos, cuarenta mil detenidos-desaparecidos, cientos de pueblos, aldeas y comunidades arrasadas, más de doscientos mil exiliados. El Quiché y Alta Verapaz sufrieron la más brutal agresión que haya vivido la población indígena desde la conquista. El ejército masacraba comunidades enteras lanzando bombas desde aviones y perseguía a los campesinos sobrevivientes. Fue la política de "tierra arrasada" del general Ríos Montt, en 1981 y 1982, complementada con la creación de "aldeas estratégicas" a las que se acarreba por la fuerza a la población. Constituyó una verdadera fractura de los lazos que reproducen la cultura indígena, que conllevó una seria desintegración familiar y comunitaria.

La incorporación masiva de indígenas a la guerrilla y el apoyo recibido de las comunidades, fue una doble consecuencia de la modificación del discurso y la práctica de las organizaciones armadas y de una coyuntura especial de ascenso del movimiento campesino-indígena y de brutalidad en la represión estatal. El apoyo a los insurgentes puede interpretarse como un reflejo de autodefensa, más que como una adhesión a su ideología y objetivos políticos. En todo caso, las direcciones revolucionarias siguieron estando casi monopolizadas por combatientes blancos o mestizos, más allá de algunos casos aislados y puntuales.

Veamos ahora el carácter de la reflexión realizada por algunas de las principales fuerzas integrantes de la URNG. Uno de los documentos que más profundamente abordan la cuestión indígena es el elaborado por el EGP en 1982 al cumplirse el décimo aniversario de su fundación. Luego de analizar extensamente la realidad indígena, se concluye que existen en Guatemala dos contradicciones: la de clase y la étnico-nacional, verificando la existencia de una cultura dominante y otra dominada como consecuencia de las relaciones sociales implantadas por el conquistador. La economía y la cultura indígena -según el EGP- se encuentran a la defensiva por la extensión de las relaciones capitalistas que convierten al indio en campesimo pobre o semiproletario. En todo caso se reconoce que "la contradicción étnico-nacional constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario" (8).

La reflexión, guiada por la "teoría científica", estima que la revolución guatemalteca está abocada a resolver dos contradicciones: la clasista, consistente en cambiar las relaciones de producción para terminar con la explotación, y la étnico-nacional, destinada a "eliminar la opresión y la discriminación de que son objeto los pueblos indígenas". El EGP consiguió diferenciar explotación (económica) de opresión (cultural).

Sin embargo, a renglón seguido se subordina la lucha contra la opresión a la lucha contra la explotación, considerando que el aspecto étnico-cultural es un "complemento" de la lucha de clases, que sigue siendo el factor fundamental. Así se asegura que la tarea es "darle a la contradicción étnico-cultural la solución que requiere en el marco de la lucha de clases, en confluencia y complementación con ella, en una síntesis superior revolucionaria". Las razones de esta subordinación estarían en que la sociedad indígena vive un "proceso de descomposición" y carece "de la unidad y la conciencia nacional necesarias", lo que obliga a la vanguardia a trabajar "revistiendo, reforzando, complementando esa conciencia con contenidos políticos clasistas revolucionarios".

Pero el análisis va más lejos. Se sostiene que la lucha de liberación nacional de los indios habría tenido sentido en otra etapa histórica, cuando en Guatemala existían únicamente indígenas y castellanos, pero no ahora que las relaciones capitalistas se han extendido. La conclusión es que los indios son importantes en virtud de que constituyen "la mayoría de la población", pero, por las carencias mencionadas, "los indígenas en tanto tales no son parte de las fuerzas motrices de la revolución". Aparece claramente expresada la idea de que la población autóctona debe incorporarse a la revolución como clase social, no como etnia, ni como cultura, ni como nación. Y aparece también una concepción típica del leninismo, consistente en que es la vanguardia quien "completa" la conciencia

parcial de los nativos, al igual que el partido lo hace con la conciencia reivindicativa de la clase obrera, insuflándole la conciencia comunista. La impresión es que se hace una concesión a los indígenas, en virtud de ser la mayoría indispensable para el triunfo de la revolución, pero a cambio se les exige que se incorporen al proceso de cambios en las condiciones establecidas por la vanguardia, o sea, como clase social. Más preocupante resulta el hecho de que el EGP señala: “El principal peligro consiste en el problema de desborde de los factores nacional-étnicos en detrimento de los factores clasistas”. Surge ahí un resquicio de desconfianza en el campesinado indígena, que retomaremos más adelante.

La incorporación del indígena a la revolución y el reconocimiento de su cultura, van de la mano de la voluntad de construir una “nueva patria multinacional”, en la que cada etnia pueda construir o reconstruir su identidad, ejerciendo el derecho a la autonomía política local. No es una cuestión menor, en la medida que se abandona la idea de naciones unitarias hegemonizadas por una sola cultura y se defiende la construcción de naciones pluriétnicas y multilingües en las cuales cada cultura será considerada en igualdad con las otras. Sin embargo, sucede respecto a la cuestión nacional lo mismo que respecto a las contradicciones de clase: unas subordinan a las otras. “La Nueva Patria Multinacional -dice el EGP- no podrá evitar que las nuevas relaciones de producción (...) erosionen la cultura que originariamente se basa en las relaciones de producción precapitalistas. Proponerse lo contrario sería tanto como negarnos a que en nuestro país se desarrollen las fuerzas productivas sociales, a rechazar las conquistas de la ciencia y la técnica que en su desarrollo ha logrado la humanidad” (9).

Ahora el panorama empieza a aclararse. El EGP, a pesar de su concesión al indigenismo, considera la revolución como parte del proceso modernizador instaurado por la conquista. El objetivo de desarrollar la economía y modernizar el país, es superior al rescate y consolidación de las culturas y etnias sometidas. La famosa “patria multinacional” apunta a la desaparición del indio al erosionar la base material sobre la que se asienta su cultura. De paso, vale la pena registrar la presencia de un concepto materialista mecánico y lineal, que considera que a una cultura necesariamente corresponde una base material determinada, excluyendo la posibilidad de que en una sociedad moderna y desarrollada pervivan y se reproduzcan valores y culturas ancestrales. En resumidas cuentas, para el EGP la cultura indígena atrasada se asienta en relaciones de producción precapitalistas, en tanto la cultura nacional y popular se asentará en relaciones socialistas. La autonomía de la llamada “superestructura”, casi no existe. Lo que lleva a desconocer el modo de funcionar de las relaciones comunitarias en las que la cultura y todo el ámbito de la llamada superestructura presenta, no sólo autonomía respecto de la estructura, sino que la condiciona y modela.

Por último, resta conocer la forma cómo se resolverán las contradicciones étnico-nacionales, una vez que triunfe la revolución. Se dice que la nueva “patria multinacional” velará por que la cultura de los pueblos indígenas deje de ser objeto de distorsión y rescatará “lo que tiene de permanente, de válido, de valioso”, incorporando los aspectos positivos a “la integración nacional”. Pero, ¿a quién corresponde definir los aspectos valiosos de las culturas indígenas? “Es obligación de la Dirección del Movimiento Revolucionario investigar y esclarecer cada aspecto, para que se establezcan las diferencias necesarias entre los elementos positivos y elementos negativos, se aprovechen los primeros y se vayan eliminando los segundos” (10). Dicho en otras palabras: es la dirección político-militar la que define lo bueno y lo malo de la cultura indígena, lo que se debe “aprovechar” de ella y lo descartable. Los indios deberán someterse así a unas decisiones externas, no tomadas por ellos mismos, reforzando un paternalismo e instrumentalismo que llevan ya cinco siglos soportando. En este punto existe una notable diferencia con la idea zapatista de “rendirse a las comunidades”.

Nueve de cada diez combatientes de ORPA son indígenas. Antes de aparecer públicamente, acumularon fuerzas durante ocho años en la montaña, trabajo que según Gaspar Ilom -su máximo dirigente- fue posible gracias a la discreción de las comunidades. Se trata de una organización muy centralizada en la que todas las resoluciones las toma la dirección político-militar. De forma similar al EGP,

sostienen que “luchando contra la discriminación racista, denunciando la opresión y reivindicando las raíces históricas y culturales de nuestro pueblo, contribuimos de la manera más efectiva a lograr esta necesaria integración” (11). El dirigente de ORPA defiende la tesis de la integración de la población indígena, posición que no ha sido consultada con las comunidades por considerar que el movimiento revolucionario “es la síntesis de todas esas aspiraciones”. En suma, la URNG es la que indica el camino de liberación a los indígenas que, en los hechos, deben asumir la decisión de la vangaurdia de forma pasiva, aunque su “tarea” es la de ser activos en la lucha.
A pesar de contar con una fuerte base social campesina e indígena, los revolucionarios guatemaltecos siguen considerando al indio como un convidado en la lucha por el socialismo, invitados especiales en virtud de su gran número, de sus capacidades de lucha y resistencia; invitados a los que se tiene la delicadeza de respetar sus costumbres y formas de vida. Pero siguen siendo invitados porque los anfitriones -la URNG- son quienes, en definitiva, marcan los objetivos de la lucha y les asignan un lugar en la revolución.

3) Una guerrilla dirigida por indios

El departamento del Cauca, en el sur de Colombia, concentra la mayor población indígena del país. Unos 200.000 paeces y guambianos habitan las remotas regiones orientales del Cauca y las estribaciones de la cordillera Central. Zona de geografía quebrada y abundante vegetación, fue una de las últimas regiones en ser ocupada por los conquistadores, en virtud de las dificultades de acceso y la prolongada resistencia de un pueblo que defendió su autonomía palmo a palmo. Los paeces infligieron varias derrotas a las tropas del conquistador Belalcázar y luego contribuyeron activamente al triunfo independentista, lo que les permitió gozar de una cierta autonomía frente a la joven república.
A principios de siglo el cacique Quintín Lame impulsó una gran rebelión indígena, la Quintiada, que se convirtió en una reacción desesperada de las comunidades paeces ante la irrupción capitalista que deforestó los bosques, introdujo la ganadería y el café e impuso el trabajo forzado. La rebelión de Quintín Lame, proclamado “gran cacique de todos los indios”, proponía la recuperación de los cabildos (comunidades), la recuperación de las tierras y el fin del “terraje”, renta pagada por el campesino al hacendado. Lame fue el precursor del indigenismo en Colombia y se esforzó por promover la recuperación de una cultura milenaria y restablecer la relación del hombre con la tierra (12).
En 1971 se creó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), donde confluyeron la tradición de luchas indígenas y un nuevo movimiento campesino que abarcaba todo el país. Nació en un proceso de resistencia al hostigamiento y encarcelamiento de dirigentes campesinos y de defensa ante los asesinatos de dirigentes, estimulados por los ganaderos. La fundación del CRIC se realizó en una asamblea de más de dos mil indígenas de una decena de comunidades, que elaboraron un programa sencillo en el que destaca la recuperación de tierras, el fortalecimiento de los cabildos, la difusión de las “leyes indígenas” y el reclamo de educación en lengua paez. El trabajo del CRIC redundó en la consolidación de la autonomía y de las autoridades comunales. Tierra y cultura son casi sinónimos para los paeces quienes no la consideran una mercancía, lugar de trabajo o fuente de alimentos, sino “la raíz de nuestras costumbres”, como puede leerse en una cartilla de la organización indígena. A diferencia de los campesinos que cultivan su parcela individual, los comuneros tienen una visión pluridimensional de la lucha, en la que se entrelazan las reivindicaciones “económicas” (recuperación de sus tierras), con las “políticas” (autonomía) y las “culturales” (respeto a sus tradiciones y lenguas).
El CRIC funciona de forma asamblearia y tiene un comité ejecutivo en el que están representados los cabildos y comunidades. Pero uno de sus trabajos más

interesantes fue la creación de doscientas empresas comunitarias en las tierras recuperadas, dirigidas por los propios cabildos. Organizaron además unas cincuenta tiendas comunales y cooperativas de compra-venta para evitar la dependencia de los intermediarios y dar salida a la producción de sus empresas. Crearon unas treinta escuelas bilingües que juegan un importante papel en la recuperación y fortalecimiento de su identidad, así como una radio comunitaria en lengua paez, abierta a todos los comuneros.

La recuperación de tierras de manos de los hacendados descargó una fuerte represión sobre las comunidades. En un primer momento pidieron apoyo a los movimientos armados que operaban en la zona (FARC, M-19, EPL), pero pronto surgieron divergencias. “A veces vienen, no para ayudarnos, sino para que seamos nosotros los que ayudemos para alcanzar sus propósitos y no respetan siempre nuestras autoridades propias ni nuestra autonomía” (13). Entre 1981 y 1984 las comunidades debatieron la presencia de la guerrilla en sus zonas, les fijaron condiciones que luego no fueron respetadas y mantuvieron un conflicto con las comunistas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). “Los que dirigen uno de esos grupos, decidieron un día que la Cordillera Central les pertenecía, que eran ellos los que mandaban. Cuando vieron que las comunidades indígenas no se les sometían, empezaron a utilizar la violencia para imponerse” (14).

Al principio, las relaciones de las comunidades paeces fueron más fluidas con la guerrilla del M-19, con la que colaboraron durante un tiempo, creando un grupo estable de 20 insurgentes que ejecutaban acciones de apoyo a las comunidades, controlaban la delincuencia común y mantenían a raya a los hacendados. Esa colaboración finalizó en 1980 cuando el M-19 decidió trasladar la columna a otra zona (15). Pero para asegurar la protección de las comunidades, en 1981 reactivaron los grupos de autodefensa, dirigidos ahora desde las bases y crearon un núcleo coordinador que fue el germen del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), que comenzó a operar en 1984. La forma de operar era similar a la de la guerrilla convencional: establecieron cuatro frentes en torno a los municipios con mayor presencia indígena y movilizaron de forma estable a unos doscientos combatientes.

Se trataba básicamente de un grupo armado poco ofensivo, cuyo principal objetivo era defender a las comunidades de la represión militar y parapolicial y de las ocasionales incursiones de las FARC. Siendo el brazo armado de las comunidades paeces, encarnaron un proyecto limitado en lo regional y circunscrito al apoyo a la lucha por la recuperación de sus tierras. En suma, se trataba de lo que los estudiosos llaman una “guerrilla societal”.

Hacia 1988 el grupo armado fue adquiriendo mayor autonomía y dinámica propia, integrándose en la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB). Pero la presión de las comunidades, que paralelamente venían alcanzando importantes conquistas como consecuencia de la movilización del CRIC, los llevó a iniciar una dinámica de negociación con el gobierno hacia 1990. Sin embargo las negociaciones entabladas por el Quintín Lame presentaron más dificultades que las que simultáneamente llevaban el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) para abandonar las armas e integrarse a la vida civil, ya que en las consultas con las comunidades surgieron una serie de exigencias para llegar a la desmovilización, que el gobierno colombiano no parecía dispuesto a otorgar: presencia de delegados indígenas en la Asamblea Constituyente, planes de desarrollo regional que beneficiaran a las comunidades, desmilitarización y respeto a la autonomía. Finalmente en 1991 se firmaron los acuerdos de paz y el MAQL se desactivó.

La intervención del representante del Quintín Lame en la Asamblea Nacional Constituyente, Alfonso Peña Chepe, sintetizó las aspiraciones de su movimiento: “Entre nuestras principales aspiraciones está el reconocimiento de los territorios tradicionales de los pueblos indígenas, con amplia autonomía en su gobierno y administración”. Reclamaron la autonomía política, cultural, administrativa y presupuestal, con derecho a impuestos e ingresos propios y con transferencia de recursos nacionales. En su concepción, la autonomía es “uno de los pilares sobre los que descansa la identidad étnica y cultural de un pueblo”. Exigieron no sólo un

territorio sino recursos para poder desarrollarse, porque “un pueblo vencido que aún mantenga rasgos potenciales de autonomía no ha perdido la esperanza” (16). Pero reclaman la autonomía no sólo para los grupos étnicos, sino para “todos los grupos sociales y organizaciones que luchan por tomar en sus manos el futuro de sus gentes”, buscando que Colombia camine hacia “una unidad en la diversidad o dicho en otras palabras una nación mutiétnica y pluricultural”. De forma simultánea están consiguiendo desarrollar en sus territorios una verdadera sociedad paralela, autónoma y alternativa a la dominante.

Aunque se trata de una experiencia limitada en el tiempo y restringida a un área específica, en la experiencia del MAQL resulta notable la autoconstrucción de una organización armada por parte de las comunidades indígenas, sin mediar ninguna influencia externa y a partir de sus propias fuerzas. Sin duda la creación del CRIC jugó un papel importante en la posterior actividad de autodefensa, que culminó en la creación de la organización armada, así como en todo el proceso de lucha de los paeces. De alguna manera el CRIC hace las veces de dirección política, social y cultural, integrando en la lucha todos los aspectos de la cultura indígena.

Las comunidades paeces demostraron tener capacidad de construirse como sociedad, en un proceso de lucha y recuperación de tierras e identidades. En ese largo proceso de construcción-recuperación de un pueblo, han debido dotarse durante un tiempo de un aparato armado, ante la necesidad de defenderse de poderosos enemigos. Desaparecida esa necesidad o abiertos otros caminos, el aparato se disolvió y los combatientes -surgidos de las comunidades y controlados por ellas- se reintegraron a la vida cotidiana. Seguramente porque el “aparato” nunca llegó a convertirse en un sujeto con vida propia. Pero están dispuestos a volver a empuñar las armas si de ello dependiera la sobrevivencia de su pueblo.

La experiencia del MAQL es tal vez la más singular registrada en América Latina y pone de relieve el entrelazamiento de diversas formas de lucha, sin priorizar una u otra de forma definitiva, en el combate permanente por el objetivo final: transformar las condiciones de vida. Realza también la capacidad de un pueblo sometido (experiencia similar, pero sin recurrir a las armas, han hecho los shuars en Ecuador y los aguarunas en Perú) para construir una sociedad autogestionada, sin mediar la intervención de ONGs o de “profesionales de la revolución” venidos de fuera de su cultura.

4) Sendero Luminoso: la ilusión del poder

Si algún grupo armado latinoamericano ha marchado, de forma casi sistemática, a contramano de las aspiraciones de los pueblos indígenas y las masas populares, ése es el Partido Comunista del Perú, conocido como Sendero Luminoso. No es éste el lugar para realizar un análisis detallado del senderismo. Sólo nos detendremos en verificar su actitud hacia los movimientos indígenas y sociales y tratar de desentrañar las razones de tal proceder.

La sociedad peruana sigue siendo, aunque de forma atenuada, una sociedad de castas, un país escindido. Lo era de forma rígida y brutal hasta el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, inaugurado en 1968. En la pirámide social los blancos ocupan el sitio de privilegio, los mestizos conforman las clases medias y los indígenas -quechuas y aymaras en su mayoría- el escalón más bajo. La violencia estructural que azota a la región andina desde la conquista, sufrió una considerable escalada a comienzos de la década de los ochenta, aunque la violencia siempre estuvo presente y es una condición intrínseca de la formación social peruana. La conquista significó una de las mayores catástrofes demográficas de la humanidad. La población peruana se redujo de nueve millones a comienzos del siglo XVI, a 600 mil en 1720. Las masacres y la represión que siguieron al alzamiento de Tupac Amaru II en 1780, son tan sólo un mojón en una historia plagada de violencias y humillaciones.

La profunda reforma agraria emprendida por los militares velazquistas acabó con los terratenientes andinos y los grandes complejos agro-industriales de caña de azúcar y algodón: unas 10 millones de hectáreas fueron transferidas a los campesinos, braceros, siervos y parcelarios. Se entregaron tierras a más de mil grupos campesinos pero sólo a 587 de las más de tres mil comunidades existentes. Con las tierras adjudicadas se formaron unas seiscientas Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y 58 Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS). Los militares crearon, entre 1968 y 1975, las condiciones materiales e ideológicas para que el pueblo empezara a organizarse de forma autónoma: a la entrega de tierras y la nacionalización de empresas norteamericanas, le sucedió la oficialización de las palabras “lucha de clases”, “revolución” y “socialismo”, que hasta ese momento habían estado en la clandestinidad. Pero el gobierno de Velasco fue profundamente autoritario: apoyó a los campesinos y a los obreros en la medida que se subordinaban a su proyecto paternalista, pero los reprimió cuando tomaron la iniciativa de forma autónoma. En poco tiempo los campesinos y los trabajadores rurales le dieron la espalda al gobierno de Velasco a pesar de la amplitud de la reforma agraria (17). De forma muy somera se puede decir que el régimen militar generó amplias expectativas y multiplicó las demandas de la sociedad civil -a la que involuntariamente contribuyó a forjar-, pero fue incapaz de satisfacer unas y otras. Surgió así un desfasaje entre aspiraciones y realizaciones, que cristalizó en un amplio movimiento popular que desbordó la capacidad de respuesta del Estado. Sobre ese movimiento, múltiple y radical, desordenado y pujante, intentó cabalgar la insurrección senderista. La particularidad del caso peruano es que la represión militar y el accionar terrorista de Sendero, convergieron en atacar y destruir al movimiento popular más poderoso y mejor organizado del continente.

La aparición en 1980 de Sendero Luminoso llevó la espiral de violencia a su nivel más alto: treinta mil muertos, el mayor número de desaparecidos en el mundo entre 1989 y 1991, masacre de miles de campesinos y la emigración forzada de un número indeterminado, pero que puede cifrarse en varios millones. Finalmente, el aparente triunfo del gobierno de Fujimori va de la mano con la instalación de un régimen autoritario que suprimió libertades y convirtió al Perú en una “democracia blindada”.

La masiva presencia de indígenas en las filas de Sendero Luminoso llevó a muchos analistas a pensar que se trataba de una organización guiada por una suerte de “indigenismo” o de un “mesianismo andino” (18). Sin embargo, algunos estudiosos del fenómeno, como Nelson Manrique y Rodrigo Montoya, sostienen que no existe ningún documento de Sendero en el que se aborde el problema étnico del país, a pesar de que es uno de los temas más debatidos en el Perú desde la reforma agraria y de que ellos mismos dicen seguir el “sendero luminoso de Mariátegui”, quien consagró una atención especial al “problema del indio” y al “problema de las razas”. Por el contrario, todos los textos conocidos de la organización hacen referencia a la oposición explotador-explotado, que reduce todas las contradicciones y diferencias sociales y culturales a la dimensión económica y las remite a la esfera de la producción. El desencuentro entre SL y los movimientos populares peruanos es anterior incluso a la insurrección y sólo puede entenderse como resultado de un férreo dogmatismo. En la etapa final del gobierno militar se produjeron nueve paros nacionales, en los que participaron millones de personas, configurando la mayor movilización popular del Perú contemporáneo, que empujó a los uniformados a regresar a los cuarteles. El PCP no apoyó ninguno -a pesar de que aún no había comenzado la lucha armada-, los condenó y despreció como maniobra del “socialimperialismo” y del “revisionismo”. En enero de 1979, el mismo día que se había convocado uno de esos paros, en una de las innumerables redadas la policía detuvo a Abimael Guzmán y se produjo el siguiente diálogo con el suboficial Pablo Aguirre, que ya lo había interrogado cuando fuera arrestado en 1969 y 1970:

- Amigo Aguirre ¿cómo me hace usted esto?
- ¿Por qué, doctor?
- Porque usted sabe bien que yo no estoy en estas cosas, ¿qué vamos a sacar nosotros con paros? (19).

El hilo que proponemos para abordar el fenómeno senderista, en su relación con las organizaciones indígenas y la sociedad civil, es considerar que encarna un proyecto autoritario que se ampara en el militarismo para llevarlo a la práctica. Una frase célebre de Abimael Guzmán, a menudo reiterada por los senderistas, es la primera pista: “Salvo el poder, todo es ilusión. Militarizando al partido plasmamos un paso hacia la militarización de la sociedad que es la perspectiva estratégica para garantizar la dictadura del proletariado”. SL no esconde sus objetivos: una sociedad vertical, dirigida por el partido en nombre del proletariado. Lo que confiere al proyecto senderista un carácter especial, es que reconoce abiertamente su intención de organizar la sociedad de la misma forma como se organiza el partido que la dirige y que, en última instancia, la modelará a su imagen y semejanza, expropiándole toda capacidad de decisión.

El tipo de relación que SL pretende establecer con la población se deduce del siguiente aserto, tomado de un texto de la organización: “...a las masas hay que enseñarles con hechos contundentes para con ellos remacharles las ideas”. La violencia del lenguaje es tan impresionante como la violencia indiscriminada que practica el senderismo y que durante más de una década de guerra se ha dirigido **principalmente** contra la población indígena y campesina.

La única entrevista conocida a Guzmán fue realizada en 1988 por Luis Arce Borja, director de El Diario, a la sazón periódico legal de Sendero. Guzmán abordó el problema que enfrentó la guerrilla durante la ofensiva militar del ejército peruano en Ayacucho, cuando utilizó grupos de campesinos reclutados por la fuerza para enfrentar a los senderistas. Armados con machetes y armas rudimentarias, los campesinos cometieron varias masacres en aldeas y comunidades simpatizantes de SL. La respuesta de la organización fue el asesinato masivo de unos ochenta campesinos, que se suponía podían haber colaborado con el ejército.

“Lucanamarca -dice Guzmán-, ni ellos ni nosotros la olvidamos claro, porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real” (20).

Luego de reconocer que fue un exceso, comenta que “fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas”. Una dirección que planifica una matanza de más de 80 campesinos desarmados, que considera que ésa es la forma de “remacharle las ideas” a las masas, ¿puede ser considerada revolucionaria?

Pero no es un caso aislado, es la práctica habitual. Sendero asesinó en 1989 al alcalde de Ayacucho, Fermín Asparrent, miembro del Partido Comunista “revisionista”; asesinó a decenas de alcaldes de partidos de izquierda que no compartían sus criterios y en un pueblo de Puno asesinó a un alcalde de una organización revolucionaria ante la tenaz oposición de la población. En los siete primeros meses de 1989 asesinó a 47 líderes y dirigentes de comunidades campesinas, argumentando que promovían “rondas” de autodefensa o acusándolos de pertenecer al “revisionismo”, categoría en la que entran todos aquellos que no comparten la guerra popular senderista. El 12 de abril de 1990 Sendero atacó la aldea Naylamp de Sonomoro, en la provincia de Satipo. El informe de America’s Watch relata así el episodio: “Sendero entró a la aldea con una columna compuesta de hombres, mujeres y niños. En primer lugar los hombres ubicaron a personas específicas y las ejecutaron; después, las mujeres y los niños mataron a otras personas, quemando posteriormente las casas y los cuerpos. De acuerdo a estas fuentes, alrededor de 35 residentes de Naylamp fueron asesinados y 26 heridos” (21).

Se trata apenas de unos pocos ejemplos, escogidos casi al azar. Hace falta recalcar que no se trata de enfrentamientos con el ejército, sino de acciones de “represalia” contra la población civil desarmada. Mucho se ha discutido acerca de las razones por las que una organización tan autoritaria creció de forma tan vertiginosa en el Perú. Una de las respuestas más sólidas explica que el tipo de accionar y el proyecto social encarnado por el senderismo, son adecuados al tipo de sociedad vertical y autoritaria que desde la conquista conoce el país (22). En suma, una sociedad, la andina, que nunca conoció la democracia formal, acostumbrada a soportar relaciones sociales basadas en la violencia y en la que,

por lo tanto, el senderismo no aparece como un cuerpo extraño sino que se integra en sus tradiciones.
Lejos de fomentar el surgimiento de organizaciones sociales, SL las considera un estorbo, salvo que estén creadas y dirigidas por el partido. “La idea guía es que en el campo sólo deben quedar Sendero y los campesinos”, sostiene Manrique, al intentar explicar las razones que han llevado a la organización a desarticular y agredir todas las expresiones organizadas de los campesinos y los obreros. La forma habitual de operar de las columnas senderistas, en las áreas rurales, consiste en llegar a una comunidad o aldea y proceder a “eliminar” al enemigo. Tarea que consiste en asesinar tanto a los representantes del Estado como a los dirigentes de las organizaciones populares “revisionistas”. El objetivo es desarticular toda expresión independiente y autónoma de la sociedad civil, que queda así convertida en una “masa indiferenciada”, preparada para ser encuadrada por el Partido. Para disputarle las bases sociales a la izquierda “revisionista”, llegó a situaciones límite, practicando acciones que ninguna organización había ejecutado: copar una asamblea de mineros y asesinar al principal dirigente; matar a una popular líder barrial y luego, delante de todos, dinamitar su cuerpo; degollar una comunidad casi entera de indígenas asháninkas en la selva...
Manrique señala, no sin razón, que el objetivo no es sólo matar a los “enemigos de la revolución”, sino matarlos con saña, haciendo gala de una crueldad extrema, con el objetivo de “paralizar, disgregar y liquidar toda voluntad de resistencia”. De esa forma no se conseguirá ganar a la masas, sino “simplemente encuadrarlas” (23). Algunos autores prefieren utilizar el término de clientela -que se adaptaría mejor al objetivo del senderismo-, que el de base social. Sea como fuere, SL se considera el eje organizador de la sociedad futura y encarna una línea política que simplemente se notifica, no se somete a debate. En ese sentido tiene razón el “senderólogo” Carlos Iván Degregori cuando concluye: “Para SL, somos, pues, una especie de arcilla, de barro que ha de ser modelado por el partido y su ideología todopoderosa a su imagen y semejanza” (24).
A diferencia de otras organizaciones armadas, que reconocen la existencia de un sujeto social autónomo o del EZLN que en última instancia se subordina a un sujeto que llama sociedad civil, para SL el único sujeto es el partido. Para colmo establece una relación absolutamente vertical con el objeto (el pueblo), al que asigna un papel de ejecutor de las órdenes emanadas del Partido. SL es un caso único en América Latina ya que no reconoce ningún tipo de relación dinámica entre partido y masas, condenándolas a convertirse en simple brazo ejecutor. Sorprende también el extremo caudillismo que profesan: cuando SL “celebra” el cumpleaños de Abimael Guzmán -”presidente Gonzalo” en la liturgia senderista-, cientos de militantes arriesgan sus vidas provocando apagones en las grandes ciudades y encienden miles de candelas en las montañas con el dibujo de la hoz y el martillo y el nombre de su líder.
Obsesionados por el poder, no han realizado ninguna reflexión sobre la democracia, la sociedad, los grupos étnicos ni la articulación de las diversidades sociales. La concepción de la nueva sociedad que defiende SL consiste en invertir la dominación actual, que los dominados pasen a ser dominantes y los dominantes dominados. Se trata, como en el cuento de Arguedas “El sueño del pongo”, de la continuidad de la dominación y la humillación, pero cambiando de beneficiarios (25). En este sentido cabe consignar la adscripción senderista al maoísmo, del que toma prestado el principio de las “dos líneas”, que niega en los hechos la democracia. Sobre esa base establecen que al interior del partido surge siempre una contradicción entre la “línea revolucionaria” y la “contrarrevolucionaria”. No hay espacio para el error y el que cae en él, queda condenado. La aplicación del principio de las dos líneas se extiende a toda la sociedad, correspondiendo al partido decidir qué es lo correcto y revolucionario y qué es lo falso y contrarrevolucionario. “Por eso los senderistas afirman que se está con ellos o contra ellos...Si ganara, sería el primer caso en el mundo de un partido que alcanza el poder sin alianzas. El desdén y menosprecio por los otros, y la total seguridad en sus propias fuerzas los conduce a no reconocer a las organizaciones populares y políticas y a los dirigentes gremiales y políticos como interlocutores.

Los tratan como enemigos por ser parte del 'viejo Estado'. Les exigen renunciar a sus puestos, y dejarles el camino libre" (26).
Todos los analistas sostienen que los cuadros senderistas dominan fluidamente el quechua, se dirigen a la gente en esa lengua y la utilizan habitualmente dentro de la organización. Es el único partido político peruano en el que todos sus cuadros son quechuaparlantes. Sin embargo, algunos dirigentes intermedios declararon que en caso de triunfar eliminarían el quechua. De alguna manera, en su afán modernista, visualizan las lenguas autóctonas como un abstáculo para el progreso y la modernización del Perú. Entonces cabe preguntarse, ¿por qué una organización que recluta sus cuadros entre las capas altas de la capitales de provincia, se empeña en utilizar el quechua? La razón es simple: porque les sirve, les resulta provechoso y funcional a sus objetivos. Dominar el quechua les permite llegar con más facilidad a los indígenas y campesinos, les otorga una aureola de confianza que es el primer paso para reclutarlos y encuadrarlos en la lucha armada. La lengua indígena es simplemente un medio -al igual que la población-, para llegar al poder, un simple instrumento que cuando se torna inútil o se convierte en obstáculo, se debe destruir o abandonar. Esa es la única razón que explica cómo una organización que lleva dos décadas entre los indios, se ha mostrado absolutamente impermeable a su cultura, promoviendo acciones que violentan lo más profundo de la cosmovisión quechua (27).
Cierto es que con Sendero llegaron a la escena política peruana los marginados de la ciudad y el campo, los jóvenes y las domésticas habitualmente excluidos, los analfabetos, los vendedores ambulantes. Sectores sociales humillados durante siglos, se sintieron representados por SL en la medida que prometía, si no extinguir la violencia que sufren, por lo menos invertir su dirección. Algo similar sucede con el odio. El odio étnico, que en el Perú es la respuesta al brutal racismo de la sociedad, "a partir de los años ochenta comienza a ser canalizado políticamente en la perspectiva de tomar el poder y cobrar revancha por todo lo sufrido" (28). Sendero consiguió penetrar en las capas marginadas del campo y la ciudad, cuestión que estaba prácticamente vedada para los partidos de derecha e izquierda que desarrollaban un trabajo dirigido casi en exclcusiva a la participación electoral, impedida en el Perú para los analfabetos, en su inmensa mayoría indígenas. Pero, como hemos visto, se trata de una penetración puramente utilitaria, con el objetivo de encuadrar a la gente en su proyecto de cambio social. Sendero no sólo ignora y desprecia la dimensión étnica, sino que en su búsqueda de una teoría verdadera y coherente llega a convertir "la ciencia en religión" (29).
De la mano de Abimael Guzmán el PCP elaboró una concepción del mundo que los lleva a considerar el "pensamiento Gonzalo" como la "cuarta espada" del marxismo leninismo mundial (las otras tres son Marx, Lenin y Mao, aunque consideran a Stalin como un "verdadero marxista-leninista"). Esta suerte de pensamiento tiene vocación universal y totalizante; enmarca la guerra popular como parte de una historia de "15 mil millones de años de materia en movimiento" y asegura que la lucha armada que encabezan enrumba a la sociedad hacia el comunismo, de forma "necesaria e incontenible". Así las cosas, la guerra popular senderista sería una suerte de "epopeya cósmica" (Degregori) en la cual el principal papel lo juega el partido y su máximo dirigente.
Desde el punto de vista de los sectores populares, la guerra senderista es el suceso más importante desde la sublevación de Túpac Amaru. Pero al contrario de lo acontecido durante aquella revolución anticolonial, SL quebranta la voluntad de los indígenas y campesinos. La derrota militar no se la infligieron a Sendero los militares o el gobierno autoritario de Fujimori. Fue consecuencia de una previa derrota política que le causaron las masas rurales y urbanas, donde las tradiciones comunitarias indígenas juegan un papel trascendental. En las áreas rurales SL no fue capaz de entrar en las regiones de mayor y más amplia experiencia de lucha y organización del campesinado. Fue literalmente expulsado de Cuzco y Puno, donde existe una sólida base organizada, debiéndose refugiar en las inhóspitas alturas andinas. Sólo arraigó en aquellas regiones y departamentos con escasa tradición de lucha. Otro tanto sucedió en las ciudades, particularmente en Lima, donde el movimiento popular presenta una amplia variedad de estructuras sociales, gremiales, económicas y culturales. En Villa El Salvador, la mayor

población autogestionada del cinturón de marginalidad limeño, Sendero sufrió una estrepitosa derrota. Durante años intentó penetrar las organizaciones de masas, luego amedrentó a sus líderes y terminó asesinando a María Elena Moyano, la principal dirigente popular. Aislado y repudiado por los pobladores, sus militantes fueron fácil presa de la represión.

Si algo se puede rescatar de la experiencia del senderismo, es por la vía negativa: aprender lo que no debe hacerse, ni en el plano político, ni en el militar, ni en el teórico. Algunas de las variadas experiencias de participación de los indígenas en la lucha armada, ponen de relieve las diversas y hasta contradictorias formas de acercamiento a otras culturas. Desde la sincera voluntad de aprender, más allá de las limitaciones conceptuales (Guatemala), hasta la capacidad de impregnarse de la cultura indígena (Hugo Blanco). Muestra también las potencialidades que encierra el mundo de la "otra" cultura, cuando se decide a recuperar la identidad utilizando todos los caminos (Quintín Lame) y también los horrores a que puede llevar el fundamentalismo dogmático del senderismo y su desprecio por una realidad que pretende encajar a la fuerza en moldes preestablecidos. Digamos, como la cita que encabeza este capítulo, que "el indio siempre fue concebido como un 'medio' (con la excepción de Las Casas que lo consideró 'el prójimo') para el cumplimiento de una historia que lo determinaba en términos absolutos". Podemos visualizar entonces la proyección del zapatismo, en su empeño por construir una democracia social y de base en la que los diversos actores puedan elaborar su propio camino liberador, articular los distintos proyectos salvaguardando su autonomía y confrontarlos democráticamente con los otros, convertidos en sujetos de los cambios.

Notas

1.- Hugo Blanco, “Tierra o Muerte”, Siglo XXI, México, 1972, pag. 7.
2.- Ibid.
3.- Ibid.
4.- Hugo Blanco, pag. 53.
5.- Testimonio de César Montes en “Turcios Lima, la dimensión de un hombre”, Tricontinental No. 2, 1969.
6.- Ibid.
7.- Para más detalles sobre las relaciones entre guerrilla y movimientos indígenas, véase Christian Gros, “Colombia Indígena, identidad cultural y cambio social”, Cerec, Bogotá, 1991.
8.- “Diez años del EGP”, 1982.
9.- Ibid.
10.- Ibid.
11.- Entrevista al Comandante Gaspar Ilom, en setiembre de 1989.
12.- “Quintín Lame, los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas”, Onic, Popayán, 1987. También Christian Gros, “Colombia indígena”.
13.- “Historia del CRIC”, Popayán, 1990.
14.- Ibid.
15.- Mauricio García Durán, “Procesos de Paz”, CINEP, Bogotá, 1992.
16.- Planteamientos del Quintín Lame a la Asamblea Constituyente, Bogotá, abril de 1992.
17.- Rodrigo Montoya, “Al borde del naufragio”, Sur, Lima, 1992.
18.- Sobre la cuestión del mesianismo en los Andes y Sendero Luminoso, véase BRECHA 22-10-93 y en especial la obra de Alberto Flores Galindo “Buscando un Inca”, Lima 1987.
19.- Gustavo Gorriti, “Sendero”, Apoyo, Lima, 1991.
20.- Entrevista del siglo, El Diario, agosto 1988.
21.- “Una guerra desesperada”, Informe de Americas Watch, agosto de 1990, Lima.
22.- Una somera bibliografía sobre el senderismo incluye: de Nelson Manrique, “Política y violencia en el Perú”, revista Márgenes No. 2, Lima y “La década de la violencia”, Márgenes No. 5/6. De Carlos Iván Degregori, “Sendero Luminoso, los hondos y mortales desencuentros”, IEP, Lima, 1988; “El surgimiento de Sendero Luminoso”, IEP, Lima, 1990 y “Qué difícil es ser Dios”, Lima, 1990. “La guerra en los Andes”, revista Allpanchis, No. 39. “Violencia y Pacificación”, informe de la Comisión Especial del Senado, DESCO, Lima, 1989. Por último, los libros ya citados de Rodrigo Montoya, “Al borde del naufragio” y de Alberto Flores Galindo, “Buscando un inca”.
23.- “La década de la violencia”, pag. 171. Sobre este tema, existe un excelente trabajo de Roland Lew acerca del PC de China y el “encuadramiento” de las masas: “China, de Mao a la desmaoización”, Madrid, 1990.
24.- Carlos Iván Degregori, “Qué difícil es ser Dios”, pag. 29.
25.- Un resumen de “El sueño del pongo” puede encontrarse en BRECHA 22-X-93.
26.- Rodrigo Montoya, pag. 88-89.
27.- Montoya sostiene que el reclutamiento forzoso y la violencia contra los animales van a contramano de la cultura andina.
28.- Rodrigo Montoya, pag. 90.
29.- Degregori, “Qué difícil...”, pag. 22 y ss.

Capítulo VII

Dos escenarios, múltiples actores

“Nos fuimos percatando que la revuelta en realidad venía del fondo de nosotros mismos”.

Antonio García de León

Al comienzo de su magnífica obra "Zapata y la revolución mexicana", John Womack Jr. se descuelga con una notable frase: "Este es un libro -escribe- acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución". Bien miradas, casi todas las revoluciones fueron reacciones de los pueblos ante fuerzas superiores que amenazaban con hacer trizas las formas de vida que llevaban desde tiempos remotos. A principios de siglo en el estado de Morelos, las fuerzas impetuosas de la modernidad cabalgaban sobre los recién instalados ingenios azucareros que provocaron la ruina del campesinado. Arrancados de sus tierras, no tuvieron más salida que someterse a los hacendados y emplearse como peones acasillados en las grandes fincas. Con la tierra perdieron la libertad y aquel estilo de vida sencillo que añoran los campesinos de todo el mundo. Cuando los hacendados estaban a punto de concretar sus sueños, la división entre los sucesores del dictador Porfirio Díaz precipitó al país a la guerra civil. Los campesinos vieron en ella la posibilidad de cambiar la miserable vida que llevaban y fueron empujados, por hechos que no dominaban, a participar en alguno de los bandos. Aquellos campesinos desterrados forjaron en la guerra una nueva identidad que aún perdura en la memoria colectiva. El escritor Carlos Fuentes relata, en un ensayo publicado en 1970, una anécdota que le sucedió en un pueblo de Morelos. Recorría los valles con un escritor norteamericano cuando se detuvieron en una aldea sin nombre, "olvidada por los mapas de ruta y las señales de tránsito. Le preguntamos a un campesino cómo se llamaba el pueblo. Nos contestó: Garduño, en tiempos de paz; Zapata, en tiempos de guerra".

El caso de la actual rebelión chiapaneca es, en parte, similar. El proceso de modernización trastocó la vida de todos los sectores sociales de Chiapas, pero muy en particular del campesinado indígena de Los Altos. La modernización de las haciendas, la explotación maderera y petrolera de la selva Lacandona, la escasez de tierras ante la pujanza de los cultivos para la industrialización y la exportación, impidieron a los campesinos seguir viviendo como antes. Hemos visto cómo una gran cantidad emigraron a la selva y construyeron nuevas comunidades donde no había nada. Cada pedazo de tierra que recuperaban de manos de los hacendados, les acarreaba una feroz represión. La mano dura del Estado y los hacendados era, también, parte de esa modernidad que les impidió seguir viviendo sin cambios. Cuando el gobierno de Salinas modificó el artículo 27 de la Constitución, que permite la venta de sus tierras y las convierte en mercancía, todo lo que conocían y constituía su mundo, empezó a estar en peligro: hasta la tierra que habían heredado de los antepasados. La rebelión fue el único camino que les dejaron, si querían seguir viviendo (1).

El grito zapatista surgido desde las profundidades de la selva Lacandona es ante todo la reafirmación de un pueblo que se niega a desaparecer. Pero es también

una oferta que hacen los indígenas chiapanecos a toda la sociedad mexicana para sentar las bases de una convivencia distinta. Por eso no se puede reducir el zapatismo a un movimiento étnico; por encima del carácter indígena de sus protagonistas, levantan banderas propias de las sociedades modernas: justicia, democracia y dignidad. Este es otro de los rasgos característicos del zapatismo: desde la región más "atrasada" surge un proyecto dirigido a toda la sociedad.

1) Autoconstrucción de un nuevo sujeto

En los cuatro primeros capítulos registramos a grandes rasgos el largo proceso de construcción de una fuerza social: el campesinado indígena de Los Altos y la selva Lacandona. El lento despegue de la lucha reivindicativa, a comienzos de los años sesenta, conoce un vertiginoso salto adelante desde 1974, luego de la celebración del Congreso Indígena. A partir de ahí, el movimiento toma dos vertientes: la creación de un sinnúmero de organizaciones campesinas de carácter reivindicativo y la construcción de unaIglesia indígena.

La extensión del trabajo pastoral en las comunidades -que se registraba desde la llegada de Samuel Ruiz a la diócesis de San Cristóbal en 1960- conoce también a partir de 1974 un fuerte impulso. La asociación de los campesinos para obtener tierras y la organización en comunidades, son parte del mismo proceso de maduración como fuerza social, en el que la Iglesia jugó un papel decisivo al contribuir a la recuperación de la identidad, cercenada durante cinco siglos. En el camino de apropiación, o re-apropiación de la tierra, van apropiándose también de las estructuras eclesiales que son llenadas de una cultura que se va re-creando a medida que se fortalece la lucha reivindicativa y se recupera y re-crea la identidad sometida. Si nos empeñamos en no separar ambos procesos (el que se da en el interior de la Iglesia y el que se registra en las organizaciones campesinas) es porque sus actores son los mismos indígenas tzotziles, tzeltales, choles y lacandones. En ese sentido no son dos procesos sino uno, con dos dimensiones distintas. Si anteriormente los hemos separado, fue para facilitar la comprensión de las particularidades de cada uno.

Esta fuerza social en formación, el campesinado indígena, cobra cuerpo y se reconoce a sí misma -se forma como fuerza- en un largo proceso de luchas a través de las que llega a identificar al "otro", al enemigo y reconocerse a sí misma como sujeto (la comunidad indígena) y a conocer y vincularse a sus aliados. Veamos: la falta de tierras empuja a los indígenas a conseguirlas; el primer paso es recurrir a los documentos que tenían guardados y que acreditaban la propiedad de las posesiones arrebatadas. Luego de litigar inútilmente muchos años ante la Justicia, empujados por la necesidad y la crisis económica, se deciden a tomar las tierras. Aparecen allí los hacendados armados que los expulsan y asesinan. El mismo Estado que les había dado largas en los juzgados, toma rápidamente partido por los finqueros. La lucha por la tierra desnudó así, ante los campesinos, el entramado del poder en Chiapas: una sólida alianza entre los hacendados, el Estado y el PRI.

Pero en esos largos años de luchas no sólo identificaron al enemigo sino que realizaron un autoconocimiento que los llevó a calibrar sus fuerzas y encontrar los puntos sobre los que apoyarse, aquellos elementos que podían serles útiles para defenderse del enemigo y avanzar en la lucha. La comunidad se reveló como una pieza fundamental. Por ella luchaban y a ella va destinada la tierra recuperada. Pero la comunidad también era el refugio en la derrota, la fuerza moral en las dificultades, el punto de referencia histórico que marcaba el rumbo en los momentos de desconcierto. En resumidas cuentas, la comunidad re-aparece como eje vertebrador del mundo campesino-indígena, como centro alrededor del que se ordena la cultura propia. Las comunidades crecen y se fortalecen en la lucha por la tierra y contra los hacendados y el partido de Estado. En ese proceso, el

acompañamiento de la Iglesia favoreció la consolidación de la comunidad y de la cultura indígena. Las organizaciones campesinas, en la medida que se van subordinando a las estructuras comunales, se revelan como un instrumento útil y necesario.
En este punto cabría echar mano del historiador inglés E.P. Thompson, quien a lo largo de toda su obra se opone a quienes sostienen que las clases se configuran primero y luego luchan entre ellas. "Las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan después a luchar". Según Thompson, es a través de la lucha como se constituyen las clases y es en el proceso de lucha donde se descubren como sector social diferenciado. Enfatiza en una idea de clase social como relación y como proceso, frente a la noción de las clases como cuerpos independientes. "La noción de clase lleva consigo la noción de relación histórica. Al igual que cualquier otra relación, la que nos ocupa es como un fluir que no se dejaría atrapar por el análisis si intentáramos inmovilizarlo en un determinado momento y anatomizar su estructura" (2).
El historiador inglés se empeña, de manera notable, en analizar la formación de la clase obrera en lo que tiene de proceso dinámico, vivo e interrelacionado con las variables sociales, históricas, culturales, psicológicas, etc. Huye de la reducción a los aspectos económicos y técnicos. Esquiva la tradición de un cierto marxismo forjado durante el período de la II Internacional que impregnó a sus sucesores: "En esta tradición la noción muy simplificada de la formación de la clase obrera era la de un proceso determinado: energía de vapor + sistema industrial = clase obrera". La lectura hecha por los marxistas a partir de algunos textos de Marx derivó, como se sabe, en una concepción en la que aparecen en primer término las cuestiones económicas y técnicas como motor del desarrollo, y paralelamente en un énfasis en las estructuras de dominación y el poder. Por el contrario Thompson hace hincapie en la cultura y los sistema de valores, rechazando la relación base/superestructura, en la que la primera determinaría a la segunda. "En mi trabajo me han interesado especialmente los valores, la cultura, el derecho, y esa zona donde la elección que se llama generalmente elección moral, se hace manifiesta" (3). Esta concepción viva, dinámica y plural, contrasta también con aquella célebre afirmación de Lenin en la que el comunismo quedaba reducido a "soviets más electrificación", que de forma tan fiel como dogmática fue practicada por sus seguidores.

Con los años, al cerrarse todas las puertas de acción legal y empujados por la brutal represión descargada sobre sus organizaciones, los indígenas chiapanecos construyeron también una organización armada, un ejército. El proceso vivido en Los Altos y la selva Lacandona por miles de indígenas sólo es entendible como una interacción recíproca de luchas reivindicativas, económicas, sociales y culturales que cristalizan en la formación de un amplio tejido de grupos campesinos (280 organizaciones), una red de agentes y estructuras pastorales (3.000 ermitas, 8.000 catequistas y 400 diáconos), un ejército (entre 10 y 15.000 insurgentes y milicianos) y un sinnúmero de cooperativas, asociaciones de artesanos, de derechos humanos, escuelas bilingües y centros de estudio sobre la cultura maya. La profundidad de este proceso, que puede resumirse en el fortalecimiento de la comunidad, se expresa en el colosal aumento de las tierras comunales y en el número de comunidades existentes. En 1960 había 948 ejidos y comunidades que tenían 750 mil hectáreas. En 1988 ya tenían 3 millones 130 mil hectáreas y había 1714 ejidos y comunidades, cifras que revelan la magnitud de la lucha por tierra (4). A lo que habría que agregar que la recuperación de tierras se incrementó notablemente desde la insurrección del primero de enero de 1994, período en el que fueron ocupadas más de mil haciendas.. Captar todo este movimiento en su inter-relación, en su crecimiento entrelazado y dinámico, permite entonces comprender al EZLN como parte de un proceso mucho más amplio, no como la culminación del mismo.
En un cierto momento -después del Congreso Indígena-, la forma central de acumulación de fuerzas parece haber sido la creación de organizaciones

campesinas. Nacieron así la OCEZ, la CIOAC y luego ARIC y ANCIEZ, entre las más importantes. A comienzos de los años noventa la fuerza del movimiento eclesial emergió en las grandes movilizaciones por la libertad del padre Joel Padrón. Posteriormente las demandas ya no estarían centradas sólo en torno a la tierra sino que abarcaron la autonomía de las naciones y pueblos autóctonos, hasta tomar forma en el programa de diez puntos levantado por el EZLN. Pero sería un error concebir este rico proceso como una ascención de lo simple a lo complejo, sólo como la elevación de la conciencia gremial a la política, como el tránsito del sindicato al partido y la lucha armada. Si ninguna de las partes es entendible fuera del contexto, mucho menos lo sería practicando un corte que pretenda establecer un camino al final del cual aparece la lucha armada. En ese sentido el EZLN no es la síntesis del proceso, sino la parte de un todo, por eso no se definen como vanguardia. Más que de elevación de lo inferior a lo superior, hay que hablar de crecimiento conjunto y diversificado porque, ya lo dijimos, sea bajo la forma de catequistas, ocupantes de tierras o insurgentes, estamos hablando de un mismo pueblo cuya lucha en distintas circunstancias asume formas diversas. Del mismo modo que una persona no puede ser escindida -más que para el análisis puntual-, en sus facetas de trabajador, creyente, vecino o portador de un estilo de vida, en el caso de los indios chiapanecos tampoco debería separarse su vertiente religiosa, cultural o combatiente. Menos aún, jerarquizar una en detrimento de las otras. En suma, una diversidad de conflictos de los que el EZLN es la expresión más radical.

Aislado del conjunto, ninguno de los protagonistas tiene sentido. Pensamos no obstante que el eje del crecimiento de toda esta diversidad organizacional ha sido la comunidad, que también es el núcleo vertebrador -desde la base- de todo ese complejo entramado. Habría que entender que ese crecimiento no ha sido en absoluto armónico, ya que el desarrollo de cada uno de los tres ejes mencionados (organizaciones campesinas, Iglesia indígena y ejército zapatista) ha sido una convivencia conflictiva entre cada uno de ellos y al interior de cada protagonista. Hemos relatado los conflictos entre los sindicatos agrarios, la colisión en el seno de la diócesis entre las concepciones iniciales y las que fueron madurando en el choque con la realidad indígena, así como el proceso seguido por los primeros combatientes de la guerrilla hasta "rendirse" a las comunidades. A partir del 1 de enero de 1994 los conflictos internos y los enfrentamientos entre los actores no impidieron, al igual que en las dos décadas anteriores, el crecimiento de todo el movimiento en su enfrentamiento con el partido de Estado y los hacendados. Una de las principales diferencias es que, a partir del inicio de la rebelión, comenzaron a ocupar un amplio espacio en los medios de comunicación; en una palabra, se convirtieron en centro de atención de la sociedad oficial y también de la civil.

2) Una nueva etapa: crecimiento y confrontación

La irrupción de los combatientes del EZLN con la ocupación de siete cabeceras municipales el 1 de enero, trastocó los planes del gobierno de Salinas de Gortari y modificó todo el equilibrio de fuerzas en el país. Sin embargo ninguno de los actores locales chiapanecos pasó a un tercer plano. Por más que el elemento más dinámico hubiera pasado a ser el zapatismo, cada sector se insertó en el nuevo escenario en función de la acumulación de fuerzas que había venido desarrollando en los años anteriores y fueron ocupando el centro de la escena de forma alternativa, mediante acciones contundentes o haciendo escuchar sus opiniones a través de comunicados. Hagamos ahora un corte transversal en el tiempo que nos permita "congelar" la imagen, de los sucedido en un breve período, para poder observar la tendencia de los movimientos, en qué dirección y cómo intervienen los actores. Reproducimos una breve cronología del primer mes de guerra en donde

pueden verse con nitidez las tomas de posiciones de todos quienes, directa o indirectamente, participan en el conflicto:

1 al 7 de enero: el EZLN ocupa las cabeceras municipales de Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, San Cristóbal, Chanal, Oxchuc y Huixtán, que constituyen el 25 por ciento del territorio chiapaneco. Ofensiva del ejército federal, duros combates en Ocosingo y repliegue zapatista a la selva Lacandona. La CIOAC pide amnistía y respeto a los derechos humanos. Manifestación de 10 mil personas en el Zócalo, en la capital.
8 de enero: 55 Organizaciones no gubernamentales y población civil realizan en Los Altos una "Caravana por la Paz y los Derechos Humanos".
9 de enero: el obispo Samuel Ruiz acepta la propuesta del EZLN de mediar con el gobierno y denuncia el bloqueo del ejército a la prensa. Siguen los combates.
10 de enero: renuncia Patrocinio González Garrido como Secretario de Gobernación. Salinas designa a Manuel Camacho Solís como comisionado para la Paz y Reconciliación en Chiapas.
12 de enero: Salinas anuncia el cese unilateral del fuego. Una gran marcha de 100 mil personas en la capital exige un alto a la masacre en Chiapas; marchas en otras ciudades.
13 de enero: la jerarquía de la Iglesia Católica demanda una paz duradera y con justicia, en tanto Samuel Ruiz exhorta a la población a regresar a sus comunidades para continuar la lucha desde allí.
16 de enero: misas por la reconciliación nacional en todo el país.
18 de enero: Camacho reconoce la representatividad del EZLN.
20 de enero: organizaciones campesinas e indígenas de Chiapas presentan un documento a Salinas pidiendo la desmilitarización de Chiapas y piden el reconocimiento del EZLN como fuerza política.
21 de enero: 150 ganaderos y comerciantes marchan por las calles de Ocosingo en demanda de seguridad para la región. Samuel Ruiz hace un llamado para promover una profunda transformación de la sociedad mexicana.
22 de enero: se inicia el II Congreso Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas.
23 de enero: 5.000 personas marchan por la paz en Tuxtla Gutiérrez encabezadas por el obispo Aguirre Franco. Los 278 grupos que asisten al Congreso campesino-indígena cuestionan severamente a los gobiernos federal, estatal y municipal.
24 de enero: cuatro comunicados y una carta de Marcos proponen el inicio del diálogo con una agenda que comprende demandas económicas, sociales y políticas. Anticipa su deseo de integrar una gran fuerza nacional que conduzca al país por la justicia, la democracia y la libertad. Juicio popular al general Absalón Castellanos. Culmina el Congreso de 278 organizaciones indígenas y campesinas que muestra su apoyo a las demandas del EZLN.
25 de enero: dos mil “coletos” manifiestan en San Cristóbal su apoyo al ejército y repudian la presencia en Chiapas de organismos de derechos humanos a quienes definen como un "estorbo" para la solución militar del conflicto. En México DF miles de personas se concentran frente a Televisa para exigir la democratización de la información.
27 de enero: declaración de ocho partidos nacionales por la paz en Chiapas; manifiesto de la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos denunciando detenciones ilegales, torturas y abusos de autoridad y también de los ganaderos para que el ejército proteja sus haciendas.
30 de enero: Samuel Ruiz convoca a la construcción de una sociedad en la que todos tengan participación en las decisiones y en los bienes y demanda un nuevo modelo de Iglesia. El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena envía una carta de apoyo al EZLN. En un mítin en Las Margaritas la CIOAC demanda repartir latifundios.
31 de enero: el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas envía un comunicado al EZLN en el que manifiesta su solidaridad y afirma que comparte todas sus demandas y exigencias.

Este breve repaso cronológico permite sacar algunas conclusiones y observar tendencias que a lo largo de los meses se fueron consolidando. El gobierno federal osciló entre la solución militar y las negociaciones, mientras intentaba depurar sus filas de los elementos más intransigentes y desgastados, como el ex gobernador de Chiapas Patrocinio González Garrido. La acción militar fue relativamente cautelosa, ante la presencia masiva de periodistas y la rápida reacción de la opinión pública que tomó las calles. Se evidenciaron dificultades en el frente interno del gobierno priísta, entre quienes pretendían una acción orientada a la solución militar y quienes aspiraban a "complementarla" con negociaciones y reformas políticas. Los cambios económico-sociales quedaron relegados. Finalmente los ganaderos se mostraron como los mejores aliados del ejército, proclamaron la solución militar dura y pura, ganaron las calles y exigieron la defensa de sus propiedades.
En la sociedad civil se registró una rápida reacción de la Iglesia, en particular de la diócesis de San Cristóbal, que jugó a varias puntas: cumpliendo su papel de intermediación ganó un espacio público y un considerable reconocicimiento que sólo excluyó a los ganaderos y los sectores más ultras del espectro político; paralelamente continuó su trabajo pastoral y en defensa de los derechos humanos, a la vez que difundió su propia visión de la crisis y las salidas que propugnaba. La marcha del 12 de enero, en México DF, marcó un cambio decisivo en el desarrollo del conflicto, de la que todos los actores tomaron buena nota. Las organizaciones campesinas e indígenas irrumpieron con inusitada fuerza a través del Congreso Estatal que reúne a 278 grupos. Apoyaron las demandas zapatistas y de forma simultánea se registraba un gran auge de la movilización social que, amparándose en la rebelión, el vacío de poder y el ausentismo de los ganaderos que huyeron asustados, emprendió una vasta oleada de recuperación de tierras que de forma ininterrumpida abarcará todo el período. El EZLN, como se sabe, desde el cese al fuego comenzó una guerra de comunicados en los que difundía su visión del conflicto, llamaba a la sociedad civil a organizarse y establecía su propio punto de vista sobre los cambios sociales. Pero el aspecto más importante fue la reactivación de la sociedad civil, que ganó la calle y los medios de comunicación, presionó para una salida negociada y se manifestó de mil formas apenas tuvo la menor oportunidad.
A partir de la rebelión el escenario político comenzó a complejizarse. En el campo oficial las contradicciones se agudizaron y se dilucidaron de forma suave en los sucesivos reacomodos del equipo ministerial y del gobierno del estado de Chiapas, pero aparecieron de forma brutal a través del asesinato de Luis Donaldo Colosio primero y posteriormente de Francisco Ruiz Massieu.
En el campo popular las diferencias no fueron menores, aunque durante la primera etapa quedaron subsumidas por la lucha conjunta contra las autoridades y el ejército federal. Para observar el desarrollo de todos estos actores, pero principalmente de los que se mueven en el escenario de la llamada sociedad civil, dividiremos el primer año y medio en siete etapas básicas posteriores al cese del fuego, con el objetivo de diferenciar las actividades de unos y otros.

1) Del 12 de enero a fines de febrero. El diálogo. Es el período en que cada sector responde al alzamiento poniendo sobre la mesa el caudal de fuerzas acumuladas en los años anteriores. Se verifica la capacidad del EZLN como dinamizador de la movilización social que se manifiesta principalmente en Chiapas y el Distrito Federal. Campesinos e indígenas ocupan alcaldías, desalojan a los intendentes oficialistas, bloquean carreteras y toman predios. En la zona de Simojovel se ocupan 19 fincas y en Chilón la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI) ocupa pacíficamente 18 fincas abandonadas. A mediados de febrero de 1994 ya sumaban 26, de las 111 del estado, las presidencias municipales sometidas a la impugnación directa de los ciudadanos, por acusaciones de corrupción, autoritarismo, ilegitimidad y negligencia. En México DF, Cuauhtémoc Cárdenas encabeza la "Marcha de las 100 horas por la Democracia", en tanto los grupos universitarios y estudiantiles encabezan la solidaridad con el pueblo chiapaneco. Los campesinos desplazados por el conflicto comienzan a retornar a sus

comunidades en tanto en la Catedral de San Cristóbal el 20 de febrero se inician las primeras negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN.

2) De marzo al 10 de junio. La consulta. El EZLN regresa a la selva Lacandona donde inicia una consulta con sus bases sobre la respuesta a dar a las propuestas realizadas por los representantes del gobierno en la mesa de diálogo. Durante un tiempo predomina la estabilidad. En marzo se produce el asesinato de Colosio que se interpreta como la derrota de los sectores que promueven una transición democrática, lo que aumenta la desconfianza zapatista. Designación de Zedillo como candidato del PRI. El 10 de abril gran marcha en el Zócalo de la capital que provoca un nuevo giro en la situación: del tono pacifista inicial los manifestantes pasan a un apoyo creciente al EZLN y las marchas adquieren un carácter militante. El 17 de mayo Cárdenas visita a Marcos en la selva y los zapatistas reciben gran atención de la prensa nacional e internacional, difundiendo largas entrevistas con el subcomandante. Continúan las ocupaciones de tierras abandonadas por los hacendados. El 10 de junio el EZLN difunde los resultados de la consulta a las comunidades, en la que se rechazan las propuestas del gobierno.

3) Del 12 de junio al 1 de diciembre. Resistencia de la sociedad civil. El 12 de junio los zapatistas emiten la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, en la que convocan a la Convención Nacional Democrática (CND). El panorama nacional aparece dominado por las elecciones del 21 de agosto en las que toda la oposición democrática aspira a derrotar al PRI. El 8 de agosto se realiza la CND con la participación de 6.000 delegados de todas las regiones de México. El EZLN cede el protagonismo a la sociedad civil. Triunfo electoral del PRI mediante fraude; perplejidad y desmovilización social. En Chiapas resultan anulados 150 mil votos y más de 100 mil personas no pudieron sufragar al no haberse instalado unas 200 casillas de votación. El evidente fraude impidió el triunfo de Amado Avendaño, candidato a gobernador independiente pero inscripto en las listas del PRD, que contaba con el apoyo del EZLN. El 27 de agosto, seis días después de las elecciones, comienza en Chiapas la resistencia civil que culminaría el 10 de diciembre con la instalación del Gobierno de Transición en Rebeldía del Estado de Chiapas. El 4 de septiembre la movilización aisló Chiapas con el cierre de carreteras, tomas de alcaldías y de radios, para difundir un manifiesto llamando a la resistencia civil, exigiendo el respeto a la voluntad popular. Se reactivan las guardias blancas de los ganaderos y aumenta la represión sobre campesinos e indígenas y el asesinato de dirigentes. Con la excepción de Chiapas, todo el país se mantiene desmovilizado y en calma hasta que el 10 de octubre el EZLN anuncia la ruptura del diálogo, justo antes de la reunión preparatoria de la segunda CND, en San Cristóbal.
El 12 de octubre 25 mil campesinos se manifiestan por las calles de San Cristóbal convocados por la CEOIC y la Convención Nacional de Mujeres, en lo que se consideró la mayor demostración popular en la historia del estado. El 20 de noviembre, fecha en que se conmemora la revolución mexicana, se producen amplias movilizaciones en las principales ciudades del estado, siendo reprimidas por la policía. Las principales organizaciones de la sociedad civil que apoyan al zapatismo (CND, CN de Mujeres y CN Estudiantil) están paralizadas por disputas internas que no impiden la movilización, pero le restan fuerza.

4) La coyuntura de diciembre. Ofensiva zapatista.
El 1 de diciembre toma de posesión de Zedillo y el 8 del gobernador oficial de Chiapas, el priísta Eduardo Robledo Rincón. El mismo día la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo de Chiapas (AEDPCH) -que cuenta con la participación de 60 organizaciones campesinas y 345 delegados de 40 municipios- nombra a Amado Avendaño al frente del Gobierno de Transición en Rebeldía. Los ganaderos denuncian que desde el comienzo del conflicto han sido ocupados 576 predios y exigen su desalojo. Un total de 38 municipios, de los 110 que tiene el estado, se declaran "autónomos", expulsan a los alcaldes, nombran concejos municipales y proponen la formación de "un sistema de autogobierno regional que

resultará de los encuentros y asambleas legislativas de los pueblos y organizaciones indígeno-campesinas y de barrios populares". Comienza la coordinación de los municipios autónomos, dando un salto adelante en el proceso de “independización” que había comenzado tres años antes. El mismo 8 de diciembre el EZLN envía una carta a Zedillo -recién instalado en la presidencia- en la que da por concluída la tregua y anuncia que reiniciarán "las operaciones suspendidas el 13 de enero". El 19 de diciembre el EZLN anuncia, desde su cuartel general instalado en Guadalupe Tepeyac, que sus fuerzas ocuparon "con el apoyo de la población local" los 38 municipios autónomos en los que regirá la Constitución de 1917, las leyes revolucionarias zapatistas y las leyes locales "que la voluntad de la población civil determine". A pocos días de la investidura de Zedillo, el EZLN quintuplicó el territorio bajo su control sin disparar un solo tiro y siguiendo la dinámica de las organizaciones civiles, a pesar que el 80 por ciento del estado se encuentra cercado por el ejército federal. El 20 de diciembre se desata la crisis económica largamente contenida y se produce la devaluación del peso. Días más tarde se desata una tormenta política al ser inculpado el hermano del ex presidente Carlos Salinas, acusado de planificar el asesinato de Ruiz Massieu. Huelga de hambre de Samuel Ruiz en demanda de "paz con justicia y dignidad".
El 1 de enero el EZLN emite la III Declaración de la Selva Lacandona en la que llama a la formación de un amplio frente opositor, un Movimiento para la Liberación Nacional encabezado por Cárdenas y exige el reconocimiento del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas.

5) La coyuntura de febrero. Ofensiva del gobierno.
El 9 de febrero el gobierno de Zedillo emprende una vasta ofensiva militar y ocupa los principales pueblos que estaban en poder de los zapatistas, que se repliegan a la selva junto a comunidades enteras (20.000 desplazados). Orden de captura contra Marcos y decenas de miembros del CCRI. Primera recuperación de la bolsa de valores. Nuevamemnte la sociedad civil gana las calles -el 11 de febrero- con impresionantes manifestaciones que llenan el Zócalo de la capital al grito de "Todos somos Marcos". Cartas de intelectuales y personalidades de todo el mundo pidiendo a Zedillo frenar la guerra. Organizaciones no gubernamentales, de derechos humanos, estudiantiles, barriales y de mujeres se pronuncian y movilizan por la paz. Cientos de personas se trasladan a Chiapas para instalar "campamentos por la paz", colaborar con la población y vigilar el respeto a los derechos humanos. El gobierno detiene la ofensiva ante la presión social pero el ejército federal no abandona las posiciones conquistadas. Renuncia el gobernador de Chiapas Ernesto Robledo. Ataques de la derecha contra Samuel Ruiz. Cientos de indígenas llegan a San Cristóbal para hacer guardia frente a la Catedral donde vive el obispo. Comienzan los primeros contactos, a través de la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) fundada por Samuel Ruiz, para iniciar nuevas rondas de negociación entre el gobierno y el EZLN. El Parlamento promulga el 7 de marzo la "Ley para el Diálogo, la Reconciliación y la Paz digna en Chiapas", que habilita la reanudación de la conversaciones y anula las órdenes de captura. El 11 de marzo el EZLN acepta iniciar nuevos diálogos.
6) De marzo a julio. Rompiendo el cerco.
Delegados del EZLN y del gobierno firman un acuerdo el 9 de abril designando a San Andrés Larráinzar como sede permanente de las negociaciones (los zapatistas insistieron en que se realizaran en la capital), se prorrogan las órdenes de captura indefinidamente mientras dure la negociación y se comprometen a negociar de "buena fe". Vuelve a abrirse el tiempo de la sociedad civil. El 20 de abril, al iniciarse la ronda de diálogos en San Andrés, unos ocho mil indígenas de Los Altos ocupan la población en una muestra de apoyo popular a la guerrilla sin precedentes. El EZLN despliega una táctica consistente en aprovechar los diálogos con el gobierno para comunicarse con la sociedad civil y hacerle llegar sus propuestas. A fines de mayo promueven una amplia consulta con sus bases -a la que invitan a la prensa- para responder a una propuesta de creación de corredores desmilitarizados realizada por el gobierno. Polémica pública entre el EZLN y un sector del gobierno en rebeldía y de la Asamblea Estatal Democrática

de Chiapas, por prestarse a maniobras divisionistas del gobierno federal. El diálogo parece estancado. El 7 de junio, durante la tercera ronda de San Andrés, el EZLN formula cinco preguntas a ser plebiscitadas, que contemplan la posibilidad de convertirse en fuerza política independiente o uniéndose a otras fuerzas opositoras. De esta forma los zapatistas toman la inciativa, por primera vez desde el 9 de febrero, y "ponen" a la sociedad civil a trabajar detrás de un objetivo: el plebiscito que tendría lugar a fines de agosto. Intensa movilización de la Iglesia en respuesta a la expulsión de tres sacerdotes extranjeros. Visita de Samuel Ruiz a la cañada tojolabal en la selva Lacandona, donde se realiza un gran encuentro de comunidades y se ordenen diáconos en lo que el obispo define como parte de la "construcción de la Iglesia de base".

7) Entre agosto y setiembre. La Consulta Nacional.
Estancamiento y fracaso de las rondas de diálogo de julio y agosto. Intensa movilización social preparatoria de la consulta. El Vaticano nombra a Rafael Vera López como obispo coadjutor de la diócesis de San Cristóbal. El 8 de agosto miles de personas pudieron observar en las plazas de todo el país, en las que se instalaron grandes pantallas, un video de Marcos en el que hizo un llamado a participar en la consulta y analizó el contenido de las seis preguntas. La independiente Alianza Cívica Nacional instaló 10.000 mesas a lo largo y ancho del país en las que el 26 de agosto sufragaron algo más de un millón de personas (3 por ciento del censo electoral), pese a que los grandes medios de comunicación ignoraron la jornada. Los zapatistas habían conseguido romper el cerco.

3) Del escenario local al nacional: La Consulta

La periodización de los veinte primeros meses del conflicto permite observar los movimientos de los diferentes sectores sociales y la transición de una sublevación local a una actividad política a escala nacional, pese al empeño del gobierno federal en focalizarla en el estado de Chiapas. Tal vez el aspecto principal de todo el período sea el afán del EZLN de dinamizar la vida política a través del debate, la difusión de sus comunicados y, sobre todo, mediante las dos principales propuestas realizadas a la sociedad civil: la Convención Nacional Democrática y la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia. En tanto la primera se había trazado el objetivo de que la sociedad civil tomara cuerpo organizándose, la segunda implicó una movilización general de fuerzas para decidir el futuro rumbo a tomar por los zapatistas.
Todo el período estuvo marcado por una dinámica a diferentes niveles. Los campesinos chiapanecos aumentaron su presión sobre la tierra. Desde el 1 de enero de 1994 hasta agosto de 1995 se estimaba que sólo en Chiapas se habían ocupado unas mil fincas que abarcaban unas 125 mil hectáreas, lo que pone de manifiesto la vitalidad del movimiento reivindicativo y el permanente y constante fortalecimiento de las comunidades, a pesar del hostigamiento militar. Para revertir los efectos negativos de la militarización de la región y vigilar el cumplimiento de los derechos humanos, la sociedad civil, a través de ONGs, estableció varios "campamentos por la paz" en comunidades de la selva Lacandona. Coordinados por ESPAZ, red de organismos de derechos humanos en los que participan activistas mexicanos y del resto del mundo, gran cantidad de observadores se instalaron en los poblados más afectados por la presencia del ejército federal, donde colaboran con los comuneros en la educación y la salud.
La Iglesia consiguió reanudar su trabajo pastoral, parcialmente interrumpido cuando la ofensiva del 9 de febrero desarticuló decenas de comunidades que se refugiaron en las montañas. Buena muestra del ímpetu eclesial fueron las jornadas realizadas en la cañada tojolabal a fines de junio, en las que se reunieron dos mil indígenas de más de treinta comunidades. El retorno de los comuneros a sus aldeas fue una de las principales victorias del movimiento que, al reasentarse en sus tierras, cortó de raíz la posibilidad de implementar una política similiar a la que Ríos Montt emprendiera en Guatemala en 1981 y 1982, desarraigando a los

campesinos con su estrategia de "tierra arrasada". Sólo la comunidad de Guadalupe Tepeyac, símbolo nacional del zapatismo, siguió ocupada por el ejército federal, donde instaló dos grandes cuarteles. Sin embargo esta comunidad, que permaneció durante meses errando por la selva, se instaló en tierras cedidas por los comuneros de La Realidad, a veinte kilómetros del anterior emplazamiento, donde retornan a la vida comunitaria y al trabajo en la tierra.
El movimiento social conoció durante este lapso flujos y reflujos, momentos de gran protagonismo y repliegues profundos. En enero de 1994 tomó las calles para frenar la guerra bajo consignas pacifistas. Durante los diálogos en la Catedral de San Cristóbal pasó a un segundo plano para recuperar el protagonismo cuando la II Declaración de la Selva Lacandona convocó la CND de agosto. El triunfo electoral del PRI en agosto provocó un profundo desánimo que se manifestó en calma y desmovilización. Las disputas suscitadas al interior de la CND ahondaron esa tendencia. Pero en Chiapas la movilización fue casi una constante, ya sea bajo la forma de marchas y actos o como tomas ininterrumpidas de tierras, congresos y encuentros. Cuando el ejército federal realizó su gran ofensiva del 9 de febrero de 1995, nuevamente la sociedad civil tomó las calles para frenar la masacre. Pero en esa ocasión emergió un nuevo movimiento, mucho más politizado, no ya pacifista sino de apoyo directo al EZLN. La acumulación de todo un año se evidenció en la presencia de cientos de miles de jóvenes enmascarados en las principales ciudades del país, que popularizaron la consigna "Todos somos Marcos". El período siguiente a la ofensiva del ejército federal fue el de mayor aislamiento del EZLN, que sin embargo se vio rodeado por la sociedad civil, presente en los campamentos por la paz.
Los zapatistas pudieron salir del aislamiento gracias a una gran flexibilidad, adaptándose a la nueva situación de cerco militar y haciendo algunas importantes concesiones. Consiguieron en los diálogos retomar el contacto directo con la sociedad civil, que manifestó que los apoyos habían permanecido intactos y hasta habían crecido. La masiva movilización indígena en San Andrés, en abril, puso de relieve la firmeza de ese apoyo entre sus bases. Pero el EZ dio un paso más. Para desbloquear las negociaciones, medir sus apoyos, sentarse a la mesa con el gobierno con mayor respaldo pero, sobre todo, para movilizar a la sociedad, propuso la celebración de la Consulta Nacional. Esta reveló las potencialidades de tomar la iniciativa política del zapatismo pero también las debilidades de la sociedad civil. La respuesta fue masiva en Chiapas y otros estados del sureste y en la capital. Pero débil en los lejanos estados del norte y en muchas áreas rurales.
Durante el proceso de organización de la Consulta se movilizaron 40 mil activistas que propagandearon las seis preguntas, atendieron las diez mil mesas y realizaron un amplio trabajo de organización y recuento de los votos emitidos. Un millón doscientos mil sufragios en una consulta no obligatoria, no reflejada por los medios de comunicación, impulsada por una fuerza cercada en la selva, son un hecho sin precedentes en México. Ninguna guerrilla en el mundo dio el paso de poner en manos de la sociedad civil decisiones de tamaña envergadura que afectan a su futuro inmediato y al del país. Pero por sobre todo, la Consulta instaló definitivamente al EZLN en el escenario político nacional, lo que es tal vez uno de sus mayores éxitos.

El 8 de agosto el subcomandante Marcos envió un video en el que desarrolló algo más las ideas zapatistas del cambio social y la democracia y aclaró el alcance de algunas de las preguntas sometidas a referéndum. Las seis preguntas fueron las siguientes: ¿Estás de acuerdo en que las principales demandas del pueblo mexicano son: tierra, vivienda, trabajo, alimentación, salud, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia, paz, combate a la corrupción, defensa del medio ambiente? Recibió 97,7 por ciento de Si, 1,3 de No y 1 de No Sé. La segunda decía así: ¿Deben las distintas fuerzas democratizadoras unirse en un amplio frente ciudadano, social y político y luchar por estas demandas principales? La respuesta fue 92,2 por ciento de Si, 4,7 de No y 3,1 de No Sé. La tercera: ¿Debe hacerse una reforma política profunda en términos que garanticen: equidad, participación ciudadana -incluidas la no partidaria y la no gubernamental-,

respeto al voto, padrón confiable y reconocimiento de todas las fuerzas políticas nacionales, regionales o locales? Respondieron Si el 95 por ciento, No el 2,4 y No sé el 2,6. La cuarta: ¿Debe el EZLN convertirse en una fuerza política independiente y nueva, sin unirse a otras organizaciones políticas? En este punto las respuestas aparecen divididas: Si el 56,2 por ciento, No el 34,9 y No sé el 8,9. La quinta pregunta decía así: ¿Debe el EZLN unirse a otras organizaciones y juntos formar una organización política? También hubo división: Si el 43,4 por ciento, No el 48,3 y No Sé el 8,3. La sexta y última: ¿Debe garantizarse la participación equitativa de las mujeres en todos los puestos de representación y responsabilidad en los organismos civiles y en el gobierno? Por Si el 93,5 por ciento, No el 3,5 y No Sé el 2,9.

En primer lugar debe señalarse que el EZLN había formulado inicialmente cinco preguntas a las que aceptó agregar la última sobre el tema de la mujer. Además aceptó a instancias de la Alianza Cívica Nacional (ACN), organización independiente encargada de organizar y vigilar la consulta, modificar el texto de varias preguntas. A la primera se le sumaron las demandas contra la corrupción y por la defensa del medio ambiente. En la segunda pregunta los zapatistas decidieron ampliar el concepto de frente de oposición, agregándole "frente ciudadano, social y político", precisando que no se trata de una coalición de partidos. Aunque las tres primeras preguntas tienen una respuesta "cantada", fue notable la división en la cuarta y quinta, que reflejan el amplio debate suscitado en la sociedad civil acerca de los caminos que debe tomar el zapatismo. Finalmente triunfó la idea de que el EZLN se convierta en fuerza política sin unirse a otros partidos pero sumándose a un amplio frente opositor.
En el video de Marcos del 8 de agosto, que mencionamos líneas arriba, explicita el contenido de las preguntas y afirma que el país vive "un proceso de democratización" y que la Consulta es un paso de apertura a un diálogo nacional con la sociedad civil, anticipando que no será el último. Se trata, según Marcos, de "confrontar el camino que está siguiendo (el EZLN) o va a seguir a la mayor cantidad de gente posible". En este aspecto el objetivo de los zapatistas es doble: implicar por un lado a la sociedad civil, o a una parte de ella, en su lucha y comprometerla en los siguientes pasos y además mostrarle a los partidos y demás fuerzas sociales que resulta posible, aún en circunstancias difíciles, escuchar la voz de la gente y no decidir las cosas entre unos pocos dirigentes. Es parte de la nueva cultura política que están empeñados en practicar y difundir, Es, en suma, una labor político-pedagógica: predicar con el ejemplo.
Pero es también un desafío lanzado a esa sociedad, es ver "si la sociedad civil puede organizarse independientemente del gobierno e independientemente de una fuerza, en este caso el EZLN". También es una apuesta a instalar, a escala nacional, un diálogo "entre nosotros", un intercambio permanente entre los sectores de la sociedad civil, "escucharnos unos a otros y empezar a producir resultados". Resultados que deberían concretarse en "la forma de hacer política" y desembocar en la unidad de las fuerzas sociales democráticas. Hasta ahí el aspecto movilizador de la consulta, el lado por el cual el EZLN buscó destrabar una situación compleja para medir sus apoyos sociales, para impulsar nuevas formas de organización y participación. En un país no democrático como México y en una situación de aislamiento y repliegue, el resultado no podía ser más exitoso. Por encima de la coyuntura, la Consulta representa la voluntad del zapatismo de soldar su futuro al movimiento de masas y de someterse, en última instancia, a sus ritmos y voluntades.

Notas

1.- Una frase de un dirigente shuar ecuatoriano, a propósito de la diferencia entre los obreros y los indígenas, resume la situación que los llevó a la guerra: "No somos contrarios a los sindicatos, pero hay una diferencia entre nosotros y ellos: ellos luchan por mejores condiciones de vida; nosotros por la vida misma". Citado por Fernando Mires en "El discurso de la indianidad", pag. 219.
2.- "La formación histórica...", op. cit., pag. 7.
3.- "Tradición, revuelta...", op. cit. pag. 315.
4.- Juan González Esponda y Elizabeth Pólito Barrios, "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista", en Chiapas No. 1, ERA, México, 1995.

Capítulo VIII

Epilogo o

Un mundo por inventar

"Debemos tratar de hallar una nueva respuesta en vez de un camino".

Jim Morrison

De la abundante literatura que ha producido el neozapatismo en menos de dos años, surge un fuerte cuestionamiento hacia las teorías de la revolución que han visto la luz en los últimos doscientos años. Crítica que emana no sólo del conjunto de comunicados, cartas y manifiestos sino también de sus acciones, su práctica real y concreta. Las dos vertientes a través de las que conocemos al zapatismo, literatura y actividad político-militar-social, representan uno de los más profundos debates introducidos en el campo de la revolución por los propios revolucionarios. Seguramente sea uno de los aspectos más novedosos y menos estudiados de este movimiento. No una discusión académica ni teórica, sino una polémica que parte de la actividad cotidiana. En los capítulos anteriores pudimos observar que Marcos no exagera cuando insiste en que el EZLN es "algo nuevo".
Sin embargo, la izquierda parece empeñada en ignorar la necesidad de revisar su bagaje teórico y su práctica cotidiana. Durante los debates realizados en mayo de 1995 en Montevideo en el marco del Foro de San Pablo, el zapatismo fue el gran ausente. Algunos participantes llegaron a plantear en los pasillos que el movimiento chiapaneco carece de interés desde el momento en que no se plantea la toma del poder. Para muchos grupos y movimientos presentes en el Foro, la alternativa al neoliberalismo -que vienen estudiando desde hace una década- consiste en la llegada al gobierno de las fuerzas de izquierda. Pero hasta el momento no se han formulado políticas diferentes a las que propugnan los neoliberales y sólo han aparecido experiencias diferentes a niveles locales y escalas micro que, aunque tienen un alto significado, no alcanzan a constituir una alternativa al modelo imperante.
El hecho de que el EZLN sea el primer gran movimiento revolucionario que surge después de la caída del socialismo real y los problemas que plantea, debería colocarlo en el centro de los debates de la izquierda continental, pero amplios sectores de esa izquierda se niegan a considerar que aquella crisis sea algo más que un alto en el camino que no llega a poner en cuestión la forma de encarar las transformaciones de fondo. Las actitudes mantenidas desde 1989 parecen tomar dos caminos contrapuestos: abandonar en los hechos la tensión que supone procurar los cambios necesarios (independientemente de las vías idóneas) o insistir en luchas parciales desde los distintos movimientos sociales, a la espera de que soplen vientos más favorables.
El zapatismo viene a mostrar -con la contundencia de los hechos- que existen otras vías posibles, sin desatender la lucha revolucionaria pero incorporando nuevos elementos. Para ello han tenido que producirse rupturas y adquisiciones. Entre las primeras habría que señalar que el EZLN no se inscribe en las tradiciones revolucionarias occidentales surgidas después de la revolución de

1789: relativizar el poder como el lugar desde donde alcanzar las transformaciones sociales, aspirar a que sea la sociedad civil la que tome el poder y no la organización política y no adscribirse a una concepción evolucionista y finalista, significan rupturas con las corrientes predominantes en la izquierda, sean socialistas, comunistas, nacionalistas o socialdemócratas. En cuanto a las incorporaciones, la más notable es la revalorización de la democracia o, mejor dicho, una apuesta a combinar la democracia formal y representativa con la democracia de base (mandar obedeciendo), que debería desembocar en el nacimiento de una nueva cultura política.
Algunos autores como Samir Amin, Immanuel Wallerstein y Andre Gunder Frank hablan de la necesidad de "reformular la revolución antes de repudiarla". Y es que motivos para rechazarla han existido y existen tantos como razones para seguir aspirando a un cambio social, político y cultural radical y completo.

1) Viejos problemas

Las fuerzas revolucionarias triunfantes han mostrado capacidad para destruir el poder constituido pero no han sido tan eficaces para avanzar hacia la realización de los objetivos que se habían trazado. Las revoluciones han llevado al poder fuerzas políticas dispuestas como una estructura jerárquica: el contra-poder que se convierte en poder es una pirámide, no una masa horizontal, en cuya cúspide aparece un reducido núcleo de hombres cultos ([1]). La vanguardia en la lucha revolucionaria se convierte en gestora del nuevo Estado y ejerce el poder en nombre de las fuerzas sociales que impulsaron la revolución.
Con el tiempo, la estructura del nuevo poder comienza a presentar contradicciones con el avance hacia una sociedad más libre, participativa y democrática. La distancia inicial entre dirigentes y dirigidos se agranda hasta volverse insoportable para las masas, que llegan a vislumbrar que dentro de la revolución ha surgido una nueva diferenciación social entre los grupos dominantes y el grueso de la población. En algunos casos esas desigualdades se alimentan de viejas opresiones y en otros se combinan con las nuevas. En todo caso, con la pérdida del empuje transformador que sucede a la estabilización del nuevo régimen, el poder queda más y más concentrado en el pequeño núcleo inicial compuesto por hombres preparados -o revolucionarios profesionales- que tienden a eternizarse en los escalones más elevados del poder.
A grandes rasgos y de forma muy somera, éste es el panorama que presenta la distribución del poder en los regímenes postrevolucionarios que conocimos desde la revolución rusa de 1917. Lo que viene a cuestionar el zapatismo -de forma explícita en algunos casos, de manera implícita en otros- es la revolución concebida de la manera que acabamos de exponer. Discute, en primer lugar, el concepto de vanguardia y el de la toma del poder por una minoría en nombre de la mayoría, ideas que se complementan a tal punto que no resultan concebibles la una sin la otra. Pero sería un error considerar que abandona la idea de revolución, entendida como cambio radical del orden existente que se puede resumir en la "liberación espiritual, económica y política", como la formulara Marx inicialmente.
Cierto es que con los años, revolución llegó a ser sinónimo de conquista del poder -o del gobierno- por parte del proletariado, los pobres o la alianza obrero-campesina. Las diferencias entre socialdemócratas y comunistas o entre

1 Al respecto véase, entre otros, Eugenio del Río, "La teoría de la transición al comunismo en Mao", Madrid, 1981; Orlando Núñez, "Moral y revolución en la vida cotidiana", Managua, 1987; Theda Skocpol, "Los Estados y las revoluciones sociales", Fondo de Cultura Económica, México, 1984 y la recopilación "La transición difícil", Siglo XXI...

revolucionarios y reformistas, estribaban en la forma idónea de alcanzar el poder -via pacífica o violenta, gradual o mediante una ruptura-, pero los objetivos finales y la forma de alcanzarlos no entraban en discusión.
Los movimientos revolucionarios dieron por sentado que la transformación de la sociedad puede y debe hacerse desde el nuevo poder estatal. Más aún, consideraron que sólo desde el poder se pueden promover esos cambios, que son en lo fundamental cambios estructurales, económicos, que sentarán las bases materiales para los cambios sociales. Todas las revoluciones dieron poca o ninguna importancia a los cambios en la cultura, la vida cotidiana, la moral, las costumbres. Apostaron a que la nuevas condiciones materiales generadas por la expropiación y el desarrollo económico resolvieran por sí solas los problemas llamados "superestructurales". El sociólogo y economista nicaragÜense Orlando Núñez, estudió las relaciones entre la base material y las cuestiones espirituales durante el gobierno sandinista, concluyó: "Muchos valores, principios, usos, costumbres, tradiciones, hábitos, manías, etc., de la vida cotidiana se han mantenido inalterados durante siglos, independientemente de los modos de producción, de las clases a que pertenecen los individuos, o del nivel tecnológico alcanzado por la sociedad" ([1]).
A pocos sorprende a esta altura que luego de décadas de poder revolucionario los nuevos regímenes hayan manifestado continuidades notables en las formas de ejercer el poder. La cultura política dominante en los viejos sistemas caídos se mantuvo y llegó a permear a las nuevas camadas de dirigentes. Que los aparatchiki soviéticos llegaron a parecerse a los viejos funcionarios zaristas o los cuadros maoistas a los mandarines de la China imperial, fue una dolorosa comprobación que debería motivar profundas reflexiones.
Las revoluciones y los militantes sociales fueron prisioneros de una teoría revolucionaria que colocó a la clase obrera como sujeto de los cambios y le otorgó una "misión histórica" que debía cumplir inexorablemente, como parte de un proceso histórico que se desarrollaría "independientemente de la voluntad de los seres humanos" (Marx), al final del cual aparecería el comunismo. Este determinismo histórico que llegó a ser "la expresión más radical del racionalismo moderno" ([2]), formuló leyes objetivas con pretensiones científicas, precisando que la nueva sociedad no sería más que la irremisible e inevitable conclusión de la historia.
La crisis del socialismo real y el surgimiento del zapatismo cuestionan a fondo esta concepción de la revolución y los cambios sociales, que ya había sido discutida -de forma parcial- por otros procesos y a través de debates que no llegaron a modificar las prácticas políticas dominantes en la izquierda. "El cuadrado (de la teoría marxista) se abolló y salió un círculo que empieza a rodar y a ser pulido por el roce de los pueblos", apunta Marcos. Por lo que hemos visto en los capítulos anteriores, el zapatismo se desprendió de una concepción que apostaba todo al desarrollo técnico y económico como motor de una historia -y también de la lucha de clases- que tenía un final previsible (el comunismo). Esa teoría revolucionaria que rechazan tomó cuerpo a fines del siglo pasado amparándose en algunos textos de Marx, en un período caracterizado por el auge de las ciencias: "El cristianismo se originó en una época de creencia generalizada en Dios y por eso debía ser una religión. El marxismo se originó en una época de crisis de las creencias religiosas y del comienzo de la dominación de la ciencia, y por eso no podía hacer otra cosa que apoyarse en la cientificidad" ([3]). Con el fracaso del socialismo real -proceso que se evidenció mucho antes de la caída del muro de Berlín- quedaron al aire también los aspectos más insostenibles de la teoría sobre la que se asentaba: una ciencia que predeterminaba la historia, empujada por fuerzas superiores fuera del control de los seres humanos. El propio Marx lo dijo en "La guerra civil en Francia": "La sociedad actual tiende irresistiblemente, por su

2 Fernando Mires, "El orden del caos", Nueva Sociedad, Caracas, 1995, pag. 38.

3 K.M. Kantor, "Dos proyectos de historia del mundo", citado por Fernando Mires en "El orden del caos", pag. 38.

propio desarrollo económico, a esa forma superior de vida que es el comunismo". Cierto es que los "marxistas" tomaron al pie de la letra algunos textos de Marx, perdiendo de vista el conjunto de una obra compleja y llena de enriquecedoras contradicciones, para transformarla en un dogma irrebatible y homogéneo.
En los años posteriores a la revuelta estudiantil de 1968, en los países europeos se teorizó ampliamente acerca del papel de los nuevos movimientos sociales. No pocos analistas creyeron encontrar en ellos el nuevo sujeto social que vendría a sustituir a la clase obrera que, integrada primero al sistema, fragmentada y atomizada después, no parecía en condiciones de cumplir el rol que se le había asignado. Los movimientos pacifistas, ecologistas y feministas fueron en su momento los encargados de tomar el relevo del proletariado industrial que se esfumaba de la escena social y política. La caída del bloque soviético vino a ser el tiro de gracia a una concepción de los cambios que venía siendo cuestionada desde sus orígenes por sectores minoritarios del campo revolucionario y algunos intelectuales.
En ese sentido, los dos hechos más importantes sucedidos en los últimos años son la caída del socialismo real y el surgimiento del neozapatismo. Dos hechos que apuntan en sentido inverso. Mientras el primero sella el fin de una época, el otro abre las puertas a lo nuevo. No se trata de sustituir un sujeto histórico y poner otro en su lugar, sean las comunidades indígenas o los pueblos autóctonos. Mucho menos de crear una nueva teoría revolucionaria con pretensiones de universalidad e intemporalidad. El mayor daño que podría hacérsele al zapatismo sería pretender copiar su experiencia y convertirla en doctrina, porque entre el menosprecio y la conversión en paradigma cabe la reflexión sobre una experiencia valiosa y seguramente irrepetible.

2) Nuevas incertidumbres

Una de la principales virtudes del neozapatismo es haber revolucionado el concepto de revolución, en un período histórico en el cuál los cambios favorables a los sectores populares parecen improbables. Si desde 1789 la idea de revolución comenzó a designar el paso de una sociedad a otra, el zapatismo propone que las transformaciones se decidan en un espacio en el que los diversos actores sociales puedan poner en común sus proyectos, intereses, puntos de vista, visiones del mundo, necesidades y demandas; una sociedad civil o "democracia entre nosotros" (como la denomina Marcos) convertida en foro social de debate, comunicación y confrontación del que surgirá el camino a tomar.
La fragmentación de las sociedades modernas indica que no existe una opresión central o contradicción principal, cuya resolución acelere el desenlace del resto. La complejidad de las nuevas realidades nos advierte que "no hay un nudo gordiano que pueda cortarse para desenmarañar todas las formas de dominación" y por lo tanto tampoco existe un único o central sujeto capaz de hacerlo. Algunos cientistas sociales plantean con razón que "las explicaciones unívocas son mitos elitistas, enunciados para legitimar posiciones de privilegio, y que terminan en políticas autoritarias" ([4]). El surgimiento de tantos y tan diversos actores como opresiones existen (de género, clase, étnicas, urbanas, nacionales, medioambientales, etc.), lleva a plantearse la forma de abordarlas sin provocar exclusiones o jerarquizaciones que operen en detrimento de aquellos que manifiesten menor

4 Véase Allen Hunter, "Los nuevos movimientos sociales y la revolución", Nueva Sociedad 136.

capacidad de organización o negociación. Por esa misma razón, tampoco un solo partido puede representar el conjunto de necesidades de liberación y ofrecerse como eje en torno al que se aglutine la enorme diversidad de demandas sociales.
Un rápido repaso de las luchas llevadas adelante por algunos movimientos en las dos últimas décadas en América Latina permite comprender la propuesta zapatista. En muchos países surgieron movimientos urbanos y rurales de muy diverso signo. Una parte significativa de ellos produjo nuevas relaciones sociales de tipo cooperativo o comunitario, avanzando en la construcción de nuevas identidades, edificando un complejo entramado de fuerzas sociales que se relacionan entre sí al margen del Estado, creando incluso nuevas fuerzas productivas basadas en la propiedad común de la tierra o agrupando a sectores de la llamada economía informal.
En Brasil el Movimiento de los Sin Tierra realiza una verdadera "reforma agraria desde abajo", mediante la ocupación de miles de hectáreas, el establecimiento de toda una red de predios donde los campesinos cultivan parcelas de forma individual o cooperativa, hasta llegar a crear formas de distribución y comercialización de sus productos. Procesos similares se registran también en la región andina -en Perú, Ecuador, Bolivia y Colombia-, donde los campesinos crearon en algunas regiones micro sociedades autónomas. Las organizaciones indígenas se destacaron por llevar adelante, en el marco de sus regiones autónomas, experiencias integrales que abarcan la producción, la salud, la compra-venta, la educación bilingÜe, la comunicación y la recuperación de sus tradiciones y valores. Los indígenas paeces de la sierra sur colombiana reconocen incluso que esa "isla" autogestionada a la que dieron vida no podrá subsistir si no se amplía, si caen en una postura que ellos mismos denominan como "reformista", que consistiría en creer que pueden sobrevivir sin extender la experiencia a otras áreas.
Los habitantes de algunas barriadas limeñas como Villa El Salvador tejieron una extensa red de cooperativas de producción y desarrollan un rico proceso de reproducción de la cultura andina en las zonas urbanas o suburbanas. Otro tanto puede decirse de las experiencias de relación entre indígenas ecuatorianos y mestizos urbanizados, que los han llevado a establecer relaciones de producción y distribución al margen de los canales establecidos y controlados por las empresas que dominan el mercado. Formas de economía popular -que a menudo resultan cooptadas por el sistema dominante- se abren paso por doquier en aquellas sociedades en las que más de dos tercios de la población viven en los márgenes de la sociedad de consumo.
Lo común en todas esas experiencias es que sectores de las clases subalternas tomaron en sus manos la producción y la reproducción de sus formas de vida, y con ello también de sus manifestaciones culturales. Llegaron a autogestionar la vida cotidiana gracias a haber creado mecanismos de autogobierno que nacieron en medio de luchas por recuperar o controlar sus recursos naturales, barrios o medios de producción. Lo que han conseguido hasta el momento -que no es ni mucho ni poco, sino diferente- representa un avance hacia la creación de nuevas relaciones sociales que se registra sin que esos sectores hayan tomado el poder.
Es cierto que si las cosas quedaran allí, en experiencias aisladas en las orillas de las ciudades o alejadas de los grandes centros de decisión, con el tiempo se producirá un retroceso y la pérdida de las parcelas de pequeños poderes locales conquistados. Pero no se puede ignorar que millones de campesinos, en todo el continente, han arrebatado decenas de millones de hectáreas en las que producen y han creado nuevas relaciones de producción y formas de vida bajo el sistema imperante. Que otras experiencias han visto la luz en zonas urbanas de las grandes ciudades, en los barrios periféricos en los que los pobladores construyeron barrios enteros, creando radios o escuelas comunitarias, cooperativas, comedores populares o variados servicios que el Estado no puede o no quiere asumir. Por supuesto no todos los movimientos sociales están inspirados por valores democráticos.
Buscar una forma de relación, un espacio en el que se puedan comunicar todas esas diversas y riquísimas experiencias, es una de las apuestas más fuertes y de más largo alcance formuladas por el zapatismo. Los partidos políticos suelen estar

al margen de iniciativas que no controlan, de las cuales a menudo desconfían o intentan manipular. Se trata de experiencias desiguales que avanzaron con mayor profundidad y extensión en aquellos países o regiones en los que los estados nacionales se han mostrado menos capaces de articular políticas sociales. Parte de la incomprensión de la izquierda hacia estos movimientos surge del hecho de que no pretenden asaltar el poder o conquistar el gobierno sino abordar sus necesidades aquí y ahora. Por lo tanto no son "útiles" a los objetivos de quienes sí persiguen el poder. Pero también porque sus protagonistas desconfían de los partidos, incluso como intermediarios con el Estado; aunque han demostrado ser formas de acumulación de fuerzas, ensayo y construcción de poderes populares desde la base. Y es que en el interior de estas experiencias van cuajando nuevos valores asentados a menudo en la reciprocidad, la fraternidad y la solidaridad. En casi todos los países se encuentran entre sus promotores a miembros de la Iglesia Católica, curas de base que han hecho una opción por los pobres y en ocasiones ex militantes de partidos de izquierda que encuentran mayor satisfacción en el trabajo de base que en el seno de las burocracias partidarias. Llegan a los movimientos y se integran a sus luchas sin pretender ejercer un papel de vanguardia, acompañan a la gente y aportan sus experiencias previas. Pero sobre todo aprenden que el llamado pueblo no es un menor de edad al que hay que llevar de la mano y descubren que tiene la capacidad para crear organizaciones propias y gestionarlas y que ellos mismos, los militantes o catequistas, también necesitan ser ayudados por la gente a la que inicialmente iban a salvar. Surgen por doquier espacios de encuentro entre personas que vienen de experiencias distintas, incluso de luchadores sin experiencias previas que aportan toda la frescura que necesita la renovación.

De esta diversidad de experiencias acumuladas en las dos o tres últimas décadas y del surgimiento del neozapatismo, no sería prudente concluir que está germinando una nueva teoría de la revolución o un camino alternativo para procesar los cambios sociales. Hemos dicho que durante un tiempo las ciencias sociales prentendieron encontrar en los nuevos movimientos un sustituto de la perdida centralidad obrera, convirtiéndolos en nuevo sujeto de los cambios. No se trata tampoco de formular una teoría revolucionaria que sustituya al marxismo ni convertir al zapatismo en modelo, como antes lo fueron todas las revoluciones triunfantes. Como señalaba Mariátegui, el socialismo -o el tipo de sociedad que la gente quiera o pueda construir en el futuro- no será ni calco ni copia sino creación heroica. Pero debemos considerar que esa creación no será obra de profesionales de la revolución ni fruto de formulaciones de cientistas sociales ni de teóricos que sinteticen las experiencias de la gente. Brotará de la experiencia y de la activa participación de muchas diversidades, humanas y sociales, que pueden llevar adelante una forma de hacer política asentada en valores democráticos. Porque sin democracia no existen salidas a favor de los pobres y esa es precisamente una de las más trascendentes lecciones del neozapatismo.
Entendiendo por democracia algo mucho más profundo que la elección periódica de representantes con poderes casi absolutos para decidir en nombre de los electores. Porque los seres humanos -sus sentimientos y necesidades más hondas- no son representables. Pero sobre todo porque existe la necesidad de inventar, producir o engendrar (elíjase la palabra adecuada) una cultura política democrática que desemboque en que los más vastos sectores sociales puedan tomar su destino en propias manos, aprendiendo a autogobernarse. La capacidad de que los seres humanos aprendamos a construir nuestro futuro implica un profundo cambio, de contenido revolucionario, que algún día habrá que imponérselo a aquellos sectores -clases sociales o políticas- que se conviertan en una traba para el desarrollo de esa nueva cultura política. Con la misma fuerza y rotundidad con que el tercer estado parisino desbancó del poder, hace doscientos años, a la realeza que se había convertido en una traba para el libre desenvolvimiento de una sociedad de la que llegó a ser una excrecencia parasitaria.

Para ello es necesario que en el seno del sistema actual surja y se desarrolle una nueva sociedad portadora de valores y relaciones humanas, que no van a nacer necesariamente después que un puñado de revolucionarios asalte el poder y les indique el camino a seguir, sino como consecuencia de una larga práctica social. La teoría clásica sostiene que bajo el capitalismo no pueden surgir nuevas relaciones sociales y que si aparecen, están condenadas al fracaso siendo absorbidas por el sistema. Un análisis poco convicente avaló dicha hipótesis, por más que durante el feudalismo se desarrolló la sociedad burguesa, habiendo sido la revolución la forma de romper las trabas que el antiguo régimen imponía al desarrollo de la sociedad que había crecido en su seno. Del mismo modo, ante nuestros ojos surgen, crecen y también desaparecen innumerables formas de cooperación y solidaridad entre los pobres que a menudo subsisten a las embestidas de la lógica del mercado. En América Latina existen infinidad de experiencias que abarcan la producción, la cultura, las relaciones sociales, la religión. De alguna manera reflejan búsquedas parciales a demandas concretas y anticipan nuevas relaciones asentadas en la formación de identidades sincréticas y mestizas, tanto en lo económico como en lo social y cultural.

De ahora en adelante no hay caminos, habrá que inventarlos. El puerto de llegada resulta desconocido, no sabemos hacia dónde se dirige la nave de la historia y en ningún lugar está establecido que la sociedad del futuro tenga tal o cual nombre, esté regida por tales o cuales características. Sólo sabemos lo que no queremos, intuimos algo de lo que puede ser el futuro y sabemos sobre qué bases morales se debería construir una sociedad mejor. En ese sentido la historia no tiene fines prefijados. Habrá que convivir con una dosis de incertidumbre, si por ello entendemos que no tenemos delante un camino despejado por el que transitar. Como los primeros indígenas que llegaron a la selva Lacandona, machete en mano, la tarea es abrir una trocha sin saber exactamente hacia qué lugar nos conduce.

Para los aprensivos, para quienes prefieren la certeza y se desconciertan ante la duda, sería bueno saber que el camino será más hermoso y estimulante si lo hacemos de forma colectiva, si deja de ser tarea de vanguardias para serlo de pueblos. Los revolucionarios y los militantes más comprometidos estarán allí, no delante indicando el rumbo sino en una labor de acompañamiento, de descubrimiento conjunto que lleva a adquirir una nueva identidad, una identidad colectiva que será una de las principales señas distintivas de la sociedad que se irá construyendo y que será plural y diversa. Un camino, en fin, que no se despejará mirando hacia el poder sino observando a la gente y aprendiendo de y con ella.

Una nueva sociedad construida de esta manera tendrá en su seno una parte no menor de la vieja. Tal vez para comprender esto habría que abandonar el espejismo creado a raíz de la revolución francesa. Un espejismo que consistió en creer que se podría derribar el viejo orden y construir uno nuevo empezando de cero. De poco sirvió a los revolucionarios franceses inaugurar un nuevo calendario; las continuidades -se vió con el tiempo- eran mayores que las rupturas. Lo viejo no desaparece por la simple voluntad, aunque esa voluntad sea ejercida desde el poder. La idea del orden nuevo, que hace tabla rasa del pasado, es tal vez una de las concepciones más autoritarias e irreales que se derivaron de la experiencia jacobina, sobre la que existe abundante literatura. En suma, sería pretensioso -y peligroso- considerar que el mundo social puede ser modelado como el mundo natural; en la mayoría de los casos los resultados sociales de una acción no suelen ser una copia de las intenciones de los impulsores de los cambios.

Tal vez sea estimulante seguir el itinerario de algunas personas como el obispo Samuel Ruiz o el subcomandante Marcos. Ambos comenzaron a transitar un camino que a la larga los llevó a dejar por el camino viejas certidumbres para abrazar nuevas ideas. Estuvieron guiados por el deseo de aprender y acompañar a sus pueblos y tuvieron la inmensa capacidad de impregnarse de los valores de la cultura sometida. Comprendieron que los verdaderos protagonistas de esta pequeña historia son los indios chiapanecos y los mexicanos excluidos. La reflexión de Marcos sobre la teoría que llevó a la selva, se le abolló y terminó

siendo un círculo que "empieza a rodas y a ser pulida con el roce de los pueblos", es un buen indicador de la necesaria apertura con que los revolucionarios deben encarar su trabajo.
Si entendimos bien el mensaje del zapatismo, se trata de poner el centro de decisión en las personas, abandonar la idea de que sigan siendo determinadas por una historia que no controlan para convertirse en sujetos de la misma. La construcción de una nueva sociedad será el resultado de múltiples acciones que se conjugarán entre sí, sin que podamos anticipar el resultado. Más importante que definir qué se quiere hacer, resulta el cómo realizarlo. De ahí la magnitud de la lección comunitaria que, en síntesis, consiste en crear un espacio de participación y decisión, un espacio colectivo en el que puede brotar una ética y una nueva cultura sin las cuales la construcción de una nueva sociedad no tendrá el menor sentido.
En las páginas anteriores se puede encontrar una defensa de la comunidad quizás unilateral y hasta extrema. Sin embargo la experiencia de las actuales luchas sociales en el continente permite intuir que el camino comunitario es una forma de avanzar desde lo pequeño hacia lo grande, desde lo local hacia lo nacional, forjando nuevas relaciones sociales que seguramente tardarán mucho tiempo en cuajar y ampliarse hasta convertirse en las formas dominantes de vida. No es un camino seguro sino un camino abierto a la experimentación, la prueba y el ensayo. Una de las mayores virtudes de la comunidad estriba en que consigue difuminar al máximo el poder hasta convertir a cada persona en un pequeño poder. Cuando algunos religiosos afirman que, en última instancia, el EZLN y los indios chiapanecos al sublevarse pretenden que aprendamos a vivir en comunidad, aciertan a resumir el principal aspecto del conflicto.
Un largo texto de Adolfo Gilly en respuesta a una carta de Marcos, apunta en la misma dirección al referirse al problema del poder: "La revolución, como la política (que no son lo mismo, aunque se toquen), no es una ciencia sino un arte. Si bien la entendemos, la política no es más que la continuación de la guerra por otros medios (al revés del dicho famoso), porque ambas tratan de lo mismo: el poder. Políticos y militares, ambos gentes de poder, pueden permitirse no conocer demasiado a los seres humanos. Hasta cierto punto, pueden suplir esa ignoracia con el mando y la fuerza, aunque el gran Maquiavelo no se los aconseja. Un revolucionario, en cambio, no teniendo en sus manos el poder sino luchando contra los injustos poderes establecidos, necesita tener entre los saberes de su arte el de conocer a los seres humanos. Como tantos otros saberes verdaderos, éste tiene mucho que ver con los sentidos y la experiencia (y con ciertas lecturas que lo ilustran) y nunca se termina de aprender".
Mirando demasiado el poder corremos el riesgo de perder de vista a la gente que lo sufre. O, lo que sería peor, tejer un discurso para ellos que nunca llegaría a ser su discurso. Los indios quechuas nunca utilizan ese nombre para desginar a su pueblo. Tampoco los tzotziles ni los tzeltales lo hacen, sino que son categorías inventadas por los etnólgos. El objetivo es poder prescindir de los traductores, incluso de los mejores, como Marcos, quien, de paso es bueno recordarlo, se empeña en afirmar: "No idealicen al EZLN, si no, no lo van a entender".